La técnica en Heidegger

Tomo 1

Antología de textos a cargo de Eduardo Sabrovsky

Colección Pensamiento Contemporáneo

EDICIONES
UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

La técnica en Heidegger

La técnica en Heidegger

Tomo 1

Antología de textos a cargo de Eduardo Sabrovsky

Colección Pensamiento Contemporáneo

La técnica en Heidegger
Antología de textos a cargo de Eduardo Sabrovsky

Primera edición: Octubre de 2006
Ediciones Universidad Diego Portales
Inscripción en el Registro de Propiedad Intelectual N° 157.247
ISBN N° 956-7397-91-0

©Universidad Diego Portales, 2006

Universidad Diego Portales
Vicerrectoría Académica / Dirección de Extensión y Publicaciones
Teléfono (56 2) 676 2000 / Fax (56 2) 676 2141
Avda. Manuel Rodríguez Sur 415, Santiago, Chile
www.udp.cl (publicaciones)

CREATIVE COMMONS

Diseño y producción gráfica: Trinidad Cortés / Trinidad Justiniano
Obra portada: *Serruchos*. Fotografía a color, 150 x 120 cm. Patrick Hamilton, 2003.
Impreso en Chile por Imprenta Salesianos

Índice

Tomo 1

9 Introducción
EDUARDO SABROVSKY

37 Agradecimientos

39 Entre la *tékne* y la técnica: el ambiguo lugar del útil en *Ser y Tiempo*
HUBERT L. DREYFUS

63 Meditación acerca de nuestra época: una era técnica
JORGE ACEVEDO GUERRA

101 Las categorías de Heidegger en *Ser y Tiempo*
ROBERT BRANDOM

145 El giro de la aflicción, o cómo puede llegar a su término la época de la técnica
MICHEL HAAR

179 La técnica del mundo
FÉLIX DUQUE

205 *Tékne* como experiencia de la existencia humana: Aristóteles-Marx-Heidegger
BRANKO BOŠNJAK

Tomo 2

El arte moderno y la técnica
MARC FROMENT-MEURICE

Esteticismo ontológico: Heidegger, Jünger y el nacionalsocialismo
MICHAEL ZIMMERMAN

Heidegger, lenguaje y ecología
CHARLES TAYLOR

Relectura "política" de la cuestión de la técnica
MARCOS GARCÍA DE LA HUERTA

Arte y técnica en el horizonte de un cuestionario histórico-del-Ser
FRIEDRICH WILHELM VON HERRMANN

¿Traductor o etimologista?
RICARDO LOEBELL

Glosario
RICARDO LOEBELL

Bibliografía

Introducción

Una filosofía de la técnica

EDUARDO SABROVSKY

Mas donde hay peligro
crece también lo salvador.
(Hölderlin, citado por Heidegger en "La pregunta por la técnica").

El presente estudio se refiere a la manera cómo el filósofo Martin Heidegger observa la técnica, pero, también, al modo en que a través de él, por así decirlo, la técnica le devuelve a la filosofía una mirada ciega. Esta mutua observación se inicia ya en *Ser y Tiempo*. Y, a partir de los primeros años treinta, la cuestión de la técnica va ocupando un lugar cada vez más preponderante en el pensamiento heideggeriano, hasta llegar a convertirse en un asunto que compromete al núcleo mismo de la empresa filosófica y cultural de Occidente.

¿Desde dónde habla la filosofía, en un mundo caracterizado por la especialización y la fragmentación de los saberes y las prácticas, por la conversión de los contenidos substantivos de la vieja metafísica (verdad, bien, belleza), en dispositivos sistémicos de integración social (ciencia, justicia, arte estetizado)? ¿Cuál es la clave de la legitimidad de su discurso, de la verdad substantiva que, más allá del formalismo y la dispersión de las ciencias positivas, hablaría por su intermedio? ¿Qué garantiza que no se trate solamente de una ilusión, de una sofisticada forma de "acústica verbal"?[1].

La búsqueda de una experiencia substantiva que sirva de suelo legitimante al pensar caracteriza al pensamiento filosófico de la modernidad. Por lo general –pensemos en Kant, en el papel que desempeña el juicio "reflexionante" en la economía general de su proyecto crítico–, esta función ha sido atribuida a la experiencia del arte. Este privilegio continúa en Heidegger, pero poniendo a su lado la experiencia de la técnica, cuya originaria afinidad con el arte –sugerida por el término común griego *tékne*– es enfatizada por su filosofía, de modo tal que tanto "técnica" como "arte" adquieren nuevas resonancias. Así, en *Ser y Tiempo* la experiencia primordial del mundo no es la de un sujeto cartesiano en un espacio de objetos decontextualizados, sino la del Dasein inmerso *ab initio* en el sistema de relaciones y compromisos prácticos que define al "ser-disponible" *(Zuhandenheit)*. Y el prototipo de este sistema es la red de instrumentos y equipos *(Zeugganze, Zeugganzheit)* que constituiría primordialmente el entorno humano.

Por su parte, el tratamiento de la técnica en la filosofía tardía de Heidegger puede ser ejemplificado mediante una cita tomada de un texto de los años 1937/1938:

> La *tékne* es el modo de proceder contra la *physis*, pero no aún para dominarla y explotarla y, sobre todo, no con el fin de convertir en un principio la utilización y el cálculo, sino a la inversa, para mantener en el desocultamiento la dominación que la *physis* ejerce. (GA 45, p. 179).

Esta caracterización de la técnica –modo "de proceder contra la *physis*", que sin embargo mantiene "en el desocultamiento la dominación que la *physis* ejerce"– desborda el marco causal (medio-fin), bajo el cual suele entenderse la técnica (la técnica como instrumento de

acción humana sobre la naturaleza); tampoco se trata simplemente de que la técnica constituya una suerte de correa transmisora de los *inputs* de la naturaleza sobre la sociedad humana. Se trata de una relación más compleja, que responde más bien a una lógica de acoplamiento entre un sistema (la sociedad, la cultura) y su entorno, la *physis* o, más generalmente, el ser. Es así como la técnica puede ser entendida, a partir de Heidegger, como un borde, una frontera, o como una interfaz[2].

Este carácter complejo y fronterizo no queda cancelado en lo fundamental con el paso de la técnica artesanal a la tecnología moderna, sino que más bien cambia de escala. Por sobre la pérdida de sentido que resultaría de la empresa tecnocientífica, por sobre la desdiferenciación promovida por la propia normalización tecnológica, la técnica parece seguir ofreciendo una vía de acceso para una experiencia significativa de la *physis*, del ser: una superficie de contacto, a través de la cual la "llamada del ser" eventualmente se haría oír.

Tal eventualidad corresponde precisamente a ese momento crucial en la "historia del ser"[3] que Heidegger llama *Ereignis* (literalmente, "evento"), y que traduciremos por "evento de transpropiación"[4]. Se trata del instante originario de desgarro de la identidad, del encuentro/desprendimiento entre el hombre y el ser en el cual cristalizarían los significados primordiales que darán vida a una sociedad, a una cultura.

"El principio de identidad", conferencia de 1957, puede ser leído como documento del esfuerzo de Heidegger por dar cuenta de la constitución de su propio pensar filosófico (más precisamente, por dar cuenta de la validez de su interpretación no metafísica del principio de identidad[5]). Allí, sugerentemente, la técnica (o, más bien, la

técnica moderna, la tecnología) hace su irrupción como tal llamada, como tal *Ereignis*: "Se hace oído sordo a la llamada del ser que habla en la esencia de la técnica", afirma Heidegger[6]. Y agrega más adelante:

> El *Ereignis* une al hombre y al ser en su esencial dimensión mutua. En la com-posición vemos un primer e insistente destello del *Ereignis*. Ella constituye la esencia del mundo moderno. En la com-posición divisamos una mutua *pertenencia* de hombre y ser [...] el ser tiene su lugar, junto con el pensar, en una identidad cuya esencia procede de ese dejar pertenecer mutuamente que llamamos *Ereignis*. (1988, p. 91).

Com-posición" *(Ge-stell)* es el término que usa Heidegger para designar la esencia de la técnica moderna. En "La pregunta por la técnica" (1953)[7] desarrolla esta noción:

> Com-posición *(Ge-stell)* designa lo reunidor de aquel poner *(Stellen)* que requiere al hombre, es decir, lo provoca, a desocultar lo real como reserva disponible *[Bestand]* ... Com-posición nombra el modo de desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna y que en sí mismo no es nada técnico.[8]

La composición designa un modo de encuentro, de copertenencia del hombre y el ser en el seno de la no-dualidad originaria, de la identidad.

> Aquello en lo que, y a partir de lo que, hombre y ser se dirigen el uno al otro en el mundo técnico, habla a la manera de la com-posición. En la posición alternante de hombre y ser escuchamos la llamada que determina la constelación de nuestra época. La com-posición nos concierne en todo lugar directamente. (1988, pp. 84-85).

Haciendo referencia a la noción de "claro" *(Lichtung)*, a la cual volveremos más adelante, la composición cons-

tituye la interpretación básica, pre-racional y paradigmática del ser de los entes que impera en la era de la tecnología, el *claro* al interior del cual éstos se nos hacen presentes como "recursos" (recursos humanos, fuentes de energía, etc.) interconectados y pertenecientes a una "reserva disponible" *(Bestand)*.

Ahora bien, si la "llamada del ser", como se reitera en estos textos, "habla a la manera de la com-posición", la filosofía atenta a esta llamada (¿y qué otra cosa quiere ser el pensamiento heideggeriano?) no podría sino ser filosofía *de* la técnica, en ambos sentidos del genitivo. Así, la experiencia de la técnica desplegada a nivel planetario, y no una problemática experiencia griega misteriosamente al alcance del filósofo o del poeta (particularmente, si su lengua materna es la del "pueblo metafísico", el alemán[9]), sería el suelo nutriente desde el cual se alzaría la filosofía heideggeriana, y que "hablaría" a través de ella.

La técnica en su fase planetaria (*Ge-stell*, su modo de desocultar) ha de constituir entonces –ésta es la afirmación principal que sostengo en esta introducción– el "inconsciente" del pensamiento heideggeriano. Un inconsciente que rige desde la sombra y que, como tal, está sometido a represiones y denegaciones. Denegación es, en efecto, la operación que realiza Heidegger cuando, para eludir la consecuencia inevitable de su propio pensar (el íntimo comercio entre tal pensar y la tecno-logía), se ve obligado, como argumentaré a continuación, a hacer del desocultar "provocante" característico de la técnica moderna, y del desocultar pro-ductivo, "poiético" propio de la *tékne*, "destinaciones" (ver más adelante) diferentes, ergo inconmensurables, del ser. De esta manera, el filósofo, eludiendo las consecuencias radica-

les de su propio pensamiento, puede pretender que, en última instancia, la llamada que hablaría a través suyo sería de la índole de la lengua de los poetas (donde el ser estaría como en casa), y no de la índole inquietante y explosiva de la alteridad radical del ser vehiculada por la técnica.

En efecto, el pensamiento heideggeriano suele estar afectado por una suerte de bloqueo, una inhibición de la propia dinámica que desencadena. Ésta determina que los escritos heideggerianos sobre la técnica suelan tener desenlaces decepcionantes. En efecto, luego de un desarrollo en la cual nos convence de que la técnica moderna no es sino un estadio necesario de la historia del ser –una historia que de por sí es olvido, autoextrañamiento–, Heidegger suele pasar a la apelación a una retórica del hogar –"...poéticamente habita el hombre en esta tierra"[10]–, de la tradición y del "lenguaje de tradición" y de los lugares sagrados de los cuales el hombre habría sido desarraigado por una provocación *(Herausfordern)*, el "desocultar provocante" en que radicaría la esencia de la técnica moderna. En una entrevista concedida al semanario alemán *Der Spiegel* publicada tras su muerte, Heidegger afirma sin ambigüedad:

> La técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga... Si no estoy mal orientado, sé, por la experiencia e historia humanas, que todo lo esencial y grande sólo ha podido surgir cuando el hombre tenía una patria y estaba arraigado en una tradición. (1989a, pp. 70-71).

Ciertamente, sobre la misma base de la experiencia y la historia humanas, es posible poner en entredicho la afirmación anterior; lo esencial y lo grande parecen ser con frecuencia producto del exilio y no del arraigo. Por

otra parte: ¿qué puede significar "tener" una patria, "estar arraigado" en una tradición? ¿No es esta posesión, este arraigo, precisamente aquello respecto de lo cual el fenómeno humano pretende tomar distancia? ¿Y no es el mismo lenguaje el resultado de un desarraigo primordial?[11] De hecho, en la célebre *Introducción a la metafísica* (re-elaboración, en forma de libro, de conferencias dictadas en 1935), *tékne* y *logos* quedan asociados a "lo pavoroso" *(das Unheimlich)*. Y dice Heidegger:

> Entendemos lo pavoroso *(Un-heimlich)* como aquello que nos arranca de lo familiar *(heimlich)*, es decir, de lo doméstico, habitual, corriente e inofensivo. Lo pavoroso no nos permite permanecer en nuestra propia tierra *(einheimisch)*. (P. 139).

¿Posesión o desarraigo? ¿Patria o pavor? Estas preguntas y observaciones apuntan hacia la autoinhibición que afecta al tratamiento heideggeriano de la técnica, que expongo a continuación.

A la pregunta de quién ocupa hoy el puesto de la filosofía, Heidegger responde escuetamente en 1966: "la cibernética" (1989a, p. 74). Ahora bien, tal destino cibernético de la filosofía no podría admitir excepción. En la concepción heideggeriana, en efecto, la filosofía es el exponente principal y el sedimento del devenir, no contingente, que constituye la historia del ser. La relación interna entre tecnociencia y filosofía que tomaría cuerpo entonces en el pensamiento heideggeriano sería la tecno-logía en su forma esencial (eso es la cibernética), la cual se observaría a sí misma a través de él. Pero siempre hay algo que desvía o enturbia la mirada a la que hacemos referencia: la inhibición.

Tal inhibición tiene que ver con el lugar que la técnica moderna ocupa en la mencionada historia del ser.

¿Qué relata esta historia? En su comienzo, es la magna fábula de un conflicto heroico y pavoroso, en virtud del cual la Verdad es arrebatada al ser como el fuego a los dioses por Prometeo; luego, es la historia de un olvido. En efecto,

> la verdad es el combate primigenio en el que se disputa, en cada caso de una manera, ese espacio abierto en el que se adentra y desde el que se retira todo lo que se muestra y retrae como ente. (1995, p. 52).

Todo desocultar ha de tener como trasfondo un ocultamiento, en la medida en que presupone la dualidad hombre/ser, es decir, la fisura de la identidad originaria a la cual ambos términos de la dualidad están referidos en su mutua pertenencia. El desocultar es la forma primordial que tiene el hombre para mantenerse en pie en el universo; en su finitud, la criatura humana no puede instaurar una total transparencia cognitiva, sino sólo abrir claros transitorios en la oscuridad. "El claro en el cual se encuentra lo ente es, en sí mismo y al mismo tiempo, encubrimiento" (1995, p. 45): no podemos estar permanentemente en contacto con la infinita complejidad de las cosas, sea absortos en la inmediata experiencia de la no-dualidad, sea contemplando todos sus aspectos bajo la supuestamente infinita luz de la Razón. Necesitamos olvidar; el olvido (un "olvido del ser", dice Heidegger) es la forma principal de reducción de la complejidad del ser, y sólo a partir de él se hacen posibles el pensamiento y el lenguaje mismos.

El olvido concierne a la diferencia ontológica entre ser y entes –equiparable a la existente entre reglas y jugadas de un juego–, y a la paradoja en la cual se mueve la tradición metafísica, "onto-teo-lógica", como dice

Heidegger. Esta tradición, por una parte, guarda la memoria de dichas reglas: la metafísica, señala Heidegger, "fundamenta una era" (1995, p. 75). No obstante, la conservación de tal memoria, en la medida en que se vale de un saber explícito –¿y de qué otra manera pudiera integrarse una megalópolis cada vez más extensa, diversa y masificada?–, no puede menos que "decirla", transformando la metafísica en un saber positivo, dotado de contenido referencial aunque sólo sea por analogía. Es decir, la única manera por la cual la metafísica, bajo las presiones de la masificación social y de la pluralidad de tradiciones, puede conservar la memoria de la diferencia ontológica que la constituye parece ser su borradura, su olvido; un olvido de primer orden que metamorfosea las reglas en "súper-estados de cosas"[12]. Así, el elemento sacro de la cultura se seculariza: todas las diferencias se reducen a gradientes ónticos entre entes plenamente presentes, y por ende manipulables y calculables, colocados, por así decirlo, sobre un *continuum* óntico; el mismo Dios de la onto-teo-logía no es ya más que una "super-causa" *(Causa sui)*[13] situada en un extremo de él. Se sienta así la base para un inmanentismo, para un antropocentrismo radical, cuyo desarrollo pleno se alcanza recién en la Modernidad. Pero la trascendencia que concebía y pregonaba la onto-teo-logía no era sino la expresión hipostasada, objetivada, de la ficción reductora de la complejidad que traza los límites del mundo, la cual, una vez que ha completado su trabajo, deviene un dispositivo de autoengaño, de consolación.

Por esta vía, de alguna manera inexorable, la metafísica se ubica en una posición extremadamente frágil. En efecto, basta con que entre en escena la razón crítica de la Modernidad a pedir cuentas respecto de

los "súper-estados de cosas" en nombre de los cuales la metafísica dice hablar, para que ocurra el colapso; como dice Wittgenstein, "las palabras 'lenguaje', 'experiencia', 'mundo', si es que tienen un empleo, han de tenerlo tan bajo como las palabras 'mesa', 'lámpara', 'puerta'" (*Investigaciones filosóficas*, §97). La secularización tiene su propia dinámica incontenible. Ante el colapso de las pretensiones cognitivas de la metafísica, la tecnociencia toma el relevo; el mito eleático del lenguaje depurado de polisemia, en el que se expresaban concentradamente tales pretensiones –"el proyecto de asignar un nombre único y exclusivo al ser" (Haar, en esta misma antología)–, es asumido directamente por las tecnologías de la información y las comunicaciones, las cuales, no por azar, se ubican en la cúspide del aparato tecnocientífico.

Con el ocaso de la metafísica se consuma el olvido de segundo orden –el olvido del olvido mismo– y adviene el supremo peligro, el cual consiste, básicamente, en un nihilismo desarrollado, o en el advenimiento de un estado social entrópico, de indiferenciación máxima, prefigurado por el olvido de la diferencia ontológica. La "normalización" tecnológica[14] transforma progresivamente el mundo en un depósito de recursos descontextualizados dispuestos para el disfrute y la manipulación. Como si fuese bañado por una luz fría y homogénea, el paisaje queda inquietantemente desprovisto de relieve y significado. Esta pérdida de perfil, este agotamiento de la cultura de Occidente en cuanto a su capacidad de suministrar diferencias significativas, que hagan posible que los individuos expresen en símbolos plenos de sentido sus diversos proyectos de vida, constituye la problemática del nihilismo contemporáneo, el cual, por lo tanto,

puede ser entendido como el producto necesario de la consumación de la metafísica y la era que ella funda.

La filosofía heideggeriana –y no podría ser de otra forma– se ubica en la cúspide de la dinámica ilustrada de la secularización, que ha terminado por desencantar toda heteronomía, todo animismo. Pero sin animismo, en rigor, no es posible establecer distinciones entre objetos pertenecientes al mundo. La garantía animista que permitía extraer y reconocer un ente entre la infinita complejidad del ser deja de estar vigente, y la sola diferencia que resta es aquella que separa al mundo como apertura de su entorno[15].

Desde este estadio culminante de la conciencia ilustrada (y sólo desde él), la historia de la cultura de Occidente –sin importar si su horizonte se sitúa en Grecia, o todo lo atrás que la historiografía lo quiera o pueda remontar– puede ser vista como un momento de la "historia del ser". Por "ser" habría que entender aquí la nodualidad originaria, la evolución ciega ontológicamente anterior a la emergencia del lenguaje: su historia sería la sucesión de aquellos de sus pliegues evolutivos que habrían traspasado el umbral del lenguaje.

Para referirse a estos pliegues o momentos, Heidegger utiliza el vocablo *Geschick*, palabra que connota autoadaptación[16] y que se puede traducir por "destinación". Desde la atalaya de observación constituida por la historia del ser, las diferencias entre los objetos que componen el mundo abierto por una destinación carecen de relevancia; estos objetos han de estar, desde ya, aniquilados, equiparados por la plenitud de significado de la catástrofe a la cual el mundo humanizado está inevitablemente destinada[17]; suspendidos en la intemporalidad que tal plenitud impone. Desde esta ópti-

ca el ser mismo de los objetos deja de estar oculto por ellos. El despliegue del mundo, en efecto, supone que el ser retrocede, que se oculta tras los entes que progresivamente lo van poblando. Pero una vez consumado este despliegue, lo que se muestra es el ser: el impulso originario que imprime una tendencia, un sesgo predeterminado a la trayectoria histórica de una cultura.

Heidegger utiliza también el término *Lichtung* ("claro") para aludir a este impulso. La *Lichtung* heideggeriana es el cono de luz y de sombra a través del cual los entes se nos dan de una manera determinada, y no de otra, el cual, a su vez, constituye la verdad primordial de dichos entes, antes o más allá de toda correspondencia entre ellos y las representaciones de un sujeto. La verdad proposicional es, por lo tanto, una forma de adaptación que no puede rebasar los límites de un mundo, de un claro, y que carece de la incondicionalidad que la metafísica suele atribuirle. Por el contrario, está siempre situada, supeditada a esa verdad primordial que Heidegger designa como desocultar *(entdecken)*, noción que asocia al término griego *aletheia*, cuya traducción es, precisamente, "verdad".

Hubert Dreyfus, uno de los autores que contribuyen a esta antología, recurre a la noción de "paradigma cultural", extrapolada de la obra de Thomas Kuhn, como sugerente símil de la *Lichtung* heideggeriana. En efecto, un paradigma no puede ser reducido a un conjunto de verdades objetivas o de creencias y valores explícitos. Es, más bien, un "ejemplo por excelencia" en términos del cual los miembros de un determinado grupo (de una comunidad científica, en el caso de Kuhn) se reconocen, y son formados y admitidos en ella. Dice Dreyfus:

> Un paradigma cultural focaliza y reúne las prácticas dispersas de un grupo, las unifica transformándolas en posibilidades concretas de acción, y las pone de relieve frente a los miembros del grupo, los cuales pueden entonces actuar y relacionarse entre sí en términos de un ejemplo compartido. (1994, p. 152).

En otro texto, citando la *Carta sobre el humanismo*, Dreyfus también evoca la imagen de "un gobernar no apremiante", de la "manera discreta en que esa *Lichtung* a la vez limita y despliega los objetos susceptibles de manifestarse y las acciones susceptibles de ser emprendidas" (1990).

Ahora bien: Heidegger tiende a hablar de una pluralidad de claros o destinaciones del ser, caracterizados también por varias modalidades del desocultar vinculadas, a la vez, a diferentes instancias técnicas de acoplamiento con la *physis*, la *tékne* y la tecnología. Dice en "La pregunta...":

> La técnica es un modo del desocultar. Si reparamos en ello, entonces se nos abre, para la esencia de la técnica, un ámbito totalmente diferente. Es el ámbito del desocultamiento, es decir, de la verdad *(Wahr-heit)* [...] La *tékne* forma parte del pro-ducir, de la *poiésis*; es algo 'poiético' [...] Lo decisivo de la *tékne* no consiste pues, en manera alguna, en el hacer y manipular y en el empleo de medios, sino en el referido desocultar. En cuanto tal [desocultar], no como fabricación, la *tékne* es un pro-ducir... El desocultar que domina por entero la técnica moderna no se despliega empero en un pro-ducir en el sentido de la póiesis. El desocultar que impera en la técnica moderna es un provocar *(Herausfordern)* que le exige a la naturaleza suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada. (1989b, pp. 8-9).

Pero, ¿es posible aceptar esta idea de una pluralidad de destinaciones inconmensurables entre sí, vinculadas a

distintos modos técnicos del desocultar? En rigor, no lo es: tal idea no podría ser sino un recurso retórico, orientado, a lo más, a enfatizar la singularidad del origen de cada supuesta destinación, de su particular *big bang* fuera del alcance de toda explicación causal: "No es un defecto o un fracaso de nuestro conocimiento de la historia el que ese comienzo sea inexplicable. En la comprensión del carácter misterioso de este comienzo residen más bien la autenticidad y grandeza del conocimiento histórico" (2001, p. 143). No podemos por tanto remontarnos más allá de la destinación en la cual estamos confinados; la hipótesis de otras destinaciones –de otros paradigmas culturales, tan inconmensurables entre sí como los de Kuhn– no puede serle negada a la historia del ser. Pero tampoco puede ser afirmada, puesto que ello requeriría de un observador situado fuera de toda destinación. Así, la supuesta pluralidad de destinaciones sólo sirve para enfatizar la mencionada singularidad.

De lo anterior se desprende que todo aquello que sí podemos abarcar como nuestra historia, independientemente de cuan vasto o reducido sea su horizonte, ha de formar parte de nuestra destinación. En el terreno de la filosofía, Heidegger se remonta hasta los presocráticos: ése es, a lo menos, el horizonte de Occidente en cuanto destinación del ser. Por otra parte, como observadores internos de este devenir que es la historia de nuestra destinación, no podemos sino representárnoslo como un proceso necesario. Necesario, como dice Aristóteles, es "aquello en cuya virtud es imposible que una cosa sea de otra manera" (*Metafísica*, Libro V). Y, en efecto, a no ser que introduzcamos subrepticiamente a un observador absoluto, careceremos de recursos sim-

bólicos para imaginar que el devenir de nuestro mundo pudiera ser de otra manera. De ahí que la historia de la metafísica, o del ser, desde el destello originario de la Verdad (el *Augenblick* heideggeriano) hasta el olvido consumado del ser, se preste para un relato, como el que hemos reconstruido más arriba, narrado según una necesidad interna.

No obstante, y aquí estamos arribando finalmente a puerto, Heidegger introduce la técnica moderna como una entre una pluralidad de destinaciones. Este carácter de la tecnología queda claramente enunciado en "La pregunta por la técnica":

> En cuanto provocación [desocultar provocante]... la com-posición remite a un modo del desocultar. La composición es un envío del destino *(Geschich)*, tal como es todo modo del desocultar. Destinación, en el sentido indicado, lo es también el producir, la *poiésis* [la esencia de la *tékne*]. (1989b, p. 13, trad. revisada).

Todo modo del desocultar constituye una destinación. La misma caracterización de la tecnología como "destinación" se encuentra en otro texto clave, "Die Kehre" ("La vuelta"), que data de 1949.

Pero de esta manera, al asumir que la *tékne* y la tecnología constituyen destinaciones separadas, Heidegger queda eximido de explicar cómo es que se articulan entre sí: de acuerdo a la lógica de las destinaciones, en efecto, la tecnología simplemente irrumpiría, de modo absolutamente inconmensurable, con la destinación precedente, es decir, con la técnica artesanal. De hecho, en "La pregunta por la técnica", la transición entre *tékne* y tecnología parece quedar resuelta mediante una simple oposición:

> El desocultar que domina por entero en la técnica moderna no se despliega empero en un pro-ducir en el sentido de la *poiésis*. El desocultar que impera en la técnica moderna es un provocar *(Herausfordern)* que le exige a la naturaleza suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada. (1989b, p. 9, trad. revisada).

Por cierto, se podría objetar que Heidegger, en la misma "Pregunta por la técnica", afirma sin ambages la afinidad esencial entre la *tékne* y la tecnología. Y, efectivamente, algunos párrafos más adelante dice:

> La palabra 'poner' *(stellen)* en la denominación 'composición' *(Gestell)* no mienta sólo la provocación; debe conservar a la vez la resonancia de otro 'poner' del que proviene, a saber, de aquel pro-ducir y ex-poner *(Her-und, Dar-stellen)* que, en el sentido de la *poiésis*, deja que lo presente aparezca en el estado de no oculto. (P. 11, trad. revisada).

El producir y el desocultar provocante de la tecnología son "fundamentalmente diferentes y, sin embargo, afines en su esencia", dirá Heidegger a continuación. No obstante, esta afinidad no es pensada por él a fondo.

También en un texto tardío (una conferencia ante un grupo de ingenieros dictada en 1961), dedicado expresamente al tema de la técnica, la idea de las distintas destinaciones está ausente, y Heidegger establece una articulación entre *tékne* y tecnología. Dice:

> *Tékne* no es un concepto concerniente al hacer, sino un concepto concerniente al saber. *Tékne* y, por tanto, técnica significan propiamente que algo es traído a lo manifiesto, a lo accesible y al ámbito de lo disponible, haciéndole ocupar la posición que le corresponde como presente. Pero en cuanto que en la técnica domina como rasgo básico el saber, la técnica ofrece por sí misma la posibilidad de, y la invitación

> a, que ese saber que le es propio cobre una configuración y desarrollo asimismo propios en cuanto se desarrolla y ofrece la ciencia que le es correspondiente. Esto acontece, y en el decurso de toda la historia humana sólo acontece dentro de la historia del occidente europeo al principio, o, mejor dicho, como principio de aquella época que llamamos Época Moderna. (1989c, p. 15).

El saber al cual adscribe Heidegger la *tékne* no constituye conocimiento objetivo –de un objeto por parte de un sujeto–, sino un desocultar a través del cual fragmentos del universo indiferenciado son traídos y emergen al mundo y al lenguaje. Lo que aquí se plantea –nuevamente, sin ser pensado a fondo– es la posibilidad de que este mismo desocultar albergue "la posibilidad" y "la invitación" del desarrollo ulterior del conocimiento tecnocientífico.

La *tékne* es fuente originaria de sentido, con una cara vuelta hacia el mundo y la otra expuesta a la alteridad radical del ser. Este carácter nos conduce a la afinidad entre *tékne* y lenguaje. De hecho, lo que caracteriza al lenguaje en la concepción heideggeriana es precisamente su capacidad de desocultar:

> Mediante el decir viene a aparecer lo presente, en su ser presente y en su modo de serlo... El hombre sólo puede decir, esto es, mostrar, esto es, dejar aparecer, aquello que se muestra a sí mismo, que se muestra desde sí, se descubre, que se da ello solo a decir. (1989c, p. 23).

De esta manera queda planteada la cuestión de la articulación entre el lenguaje originario –*überlieferte Sprache*, "lenguaje de tradición"– y el lenguaje técnico, así como la progresiva reducción de aquél a éste, a información. En efecto, en el mismo texto, Heidegger se pregunta:

> ¿En qué medida, sin embargo, el propio lenguaje ofrece la superficie de ataque para, y la posibilidad de, esa reacuñación del lenguaje por la que éste queda convertido en lenguaje técnico, es decir, en información? (P. 22).

Pero tales preguntas y posibilidades –la articulación entre técnica, tecnología y lenguaje– quedan sin resolver. Sin embargo, podemos conjeturar, a partir de las mismas nociones que Heidegger pone en juego, que la *tékne* no puede tener sino un carácter de concepto límite, de singularidad carente de existencia óntica: desde el momento en que cobra existencia como técnica artesanal, la *tékne* ha de encontrarse ya logistizada, ya contaminada con el lenguaje; por más atrás que nos remontemos, la técnica sólo puede existir, aunque sea de manera incipiente, como tecno-logía. La *tékne* en estado puro carece de existencia óntica (al igual que la *poiésis*: en estado puro no sería sino *physis*, no hollada aún por pie humano).

En cambio, mediante el artificio de hacer de la *tékne* y la tecnología "destinaciones" disjuntas del ser –de confundir un concepto filosófico, *tékne*, con uno socio histórico, técnica artesanal– Heidegger ha bloqueado la posibilidad, que cabría llamar terapéutica, de reconocer lo que para su filosofía es su oscuro doble y condición de posibilidad, la tecnología desplegada –la metafísica en la época de su consumación–.

Por otra parte, bajo un punto de vista ontológico, la constitución de un mundo es previa a la existencia de sujetos, objetos y representaciones que los pongan en correspondencia; las cosas deben emerger por sobre el umbral del mundo, y ser iluminadas bajo su luz peculiar, antes de constituir objetos respecto a los cuales se puedan formular juicios o representaciones verdaderas o falsas. Este emerger es un acontecimiento que, por

cierto, no depende de la mera voluntad humana. Pero resulta equívoco hablar, como Heidegger lo hace, de "verdad" al referirse al desocultar. De esta manera, queda abierto el camino para que el filósofo pretenda que su discurso se *fundamenta*, de alguna manera, en esa verdad no-proposicional. "Lo sagrado filtrándose a través del mundo": ésta es la pretensión que Lévinas discierne en Heidegger (1984, p. 325); lo sagrado, diríamos, susurrando amistosamente al oído del filósofo. Pero el mundo y el lenguaje se constituyen precisamente por la clausura, por la exclusión de lo sagrado que, ciertamente, no lo aniquila, sino que lo distancia y hace de ello su ciega condición de posibilidad.

Al enfatizar su propia afinidad con la verdad –"*tékne* no es un concepto concerniente al hacer, sino un concepto concerniente al saber"–, Heidegger hace de la técnica, junto al arte, uno de los focos privilegiados en los que acontece esta filtración. Tal filtración existe y define a la técnica, aunque en un sentido diferente al que Heidegger le asigna: no un refugio salvador, sino el peligro mismo. A través de la técnica se infiltraría, es decir, se haría oír sin mediación, la llamada desprovista y al mismo tiempo sobresaturada de sentido, del ser: de esta manera, la esencia de la técnica sería el supremo peligro, y no como parece pretenderlo a veces Heidegger, algo con lo cual, por mediación del filósofo o el poeta, la esencia del hombre pudiera hacerse conmensurable[18]. De allí el peligro, que la cultura intentará conjurar mediante el lenguaje: la tecnología no sería entonces la provocación desde la exterioridad que Heidegger supone, sino tecno-logía, esfuerzo arriesgado por subsumir la técnica bajo el lenguaje, hasta que la dinámica misma del proceso de incremento de los medios técnicos imponga, más allá de toda

medida, la reducción del lenguaje a un medio de control semánticamente empobrecido. Ahora bien: una superación de la metafísica como la que no sin vacilaciones intenta Heidegger sólo sería posible desde este lenguaje depauperizado o reducido, como hemos dicho más atrás, a una única diferencia, la diferencia ontológica: desde este borde precario, y no desde el susurro de lo sagrado.

Bibliografía

1. Dreyfus, Hubert. 1990. "Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y Foucault", *Foucault Filósofo*. Barcelona: Gedisa, pp. 87-103.
2. Dreyfus, Hubert. 1994. "Heidegger, nuestro claro contemporáneo, y qué podemos y no podemos hacer al respecto", trad. Virgilio Rodríguez. *Revista del Centro de Estudios Públicos*, N° 54. Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos, pp. 127-160.
3. Gellner, Ernest. 1989. "La jaula de goma: desencanto con el desencanto", *Cultura, identidad y política: el nacionalismo y los cambios sociales*. Barcelona: Gedisa, pp. 164-177.
4. Heidegger, Martin. 1954c. *Was Heisst Denken?* Tübingen: Max Nienayer Verlag, 1954.
5. Heidegger, Martin. 1960. "Serenidad", trad. Antonio de Zubiarre. Revista *Eco*, Tomo I, N°4. Bogotá.
6. Heidegger, Martin. 1977. *The question concerning technology and other essays*, trans. William Lovitt. New York: Harper Torchbooks.
7. Heidegger, Martin. 1988. "El principio de identidad", *Identidad y diferencia*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos, pp. 55-97.

8. Heidegger, Martin. 1989b. "La pregunta por la técnica", trad. Adolfo P. Carpio. *Suplementos Anthropos* N°14. Barcelona: Anthropos.

9. Heidegger, Martin. 1989c. *Überlieferte Sprache und technische Sprache.* Saint Gallen: Erker Velrlag. Las traducciones de pasajes de esta conferencia, inédita en castellano, citados aquí, son obra de Manuel Jimenez Redondo, Universidad de Valencia.

10. Heidegger, Martin. 1995. *Caminos de bosque,* trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Universidad.

11. Heidegger, Martin. 2001. *Introducción a la metafísica,* trad. Ángela Ackermann Pilari. Barcelona: Gedisa.

12. Lévinas, Emmanuel. 1984. "Heidegger, Gagarine et Nous", *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme.* Paris: Kluwer Academic Publishers Biblio-Essais, Le Livre de Poche.

13. Lévinas, Emmanuel. 1992. *Totalité et infini,* Paris: Kluwer Academic Publishers, Biblio-Essais, Le Livre de Poche.

14. Luhman, Niklas. 1992. *Sociología del riesgo,* trad. S. Pappe, B. Erker y L. F. Segura. Guadalajara: Universidad Iberoamericana/Universidad de Guadalajara.

El antologador ha intentado homologar el formato de citas y referencias bibliográficas siguiendo las normas de la APA (American Psychological Association). Sin embargo, en algunos de los textos se ha preferido mantener el estilo de citas y referencias elegido por el autor (en general, notas al pie). Esta bibliografía es, por tanto, pertinente sólo para los textos homologados según la norma APA.

1 Así caracteriza Niklas Luhman el pensamiento heideggeriano sobre la técnica (1992, p. 133). Es muy sugerente que, en un momento crucial de su estudio orientado a fundar una consideración sociológico-sistémica del riesgo (en referencia a los riesgos asociados a la alta tecnología), Luhman deba recurrir, en una suerte de lapsus freudiano, nada menos que a la "acústica verbal": a la paráfrasis de unos versos de Hölderlin, y no unos versos cualesquiera sino precisamente aquellos que constituyen el *leitmotiv* de los escritos heideggerianos sobre la técnica, los cuales he citado en el epígrafe de esta introducción: "Nos sentimos casi tentados de parafrasear a Hölderlin", dice, "*Pero donde hay control/ aumenta también el riesgo*" (p. 137).

2 El concepto de "fiabilidad" *(Verläßsichkeit)* alude, en "El origen de la obra de arte" (1935-36), y tomando como referencia los zuecos de una mujer campesina pintados por Van Gogh, precisamente al carácter híbrido de los artefactos técnicos: "el ser-utensilio del utensilio consiste en su utilidad, pero a su vez ésta reside en la plenitud de un modo de ser esencial del utensilio. Lo llamamos su fiabilidad. Gracias a ella y a través de este utensilio la labradora se abandona en manos de la callada llamada de la tierra, gracias a ella está segura de su mundo" (1995, p. 27). Nótese en todo caso la retórica de la "seguridad" asociada a este concepto. Heidegger no parece advertir que la cara oculta de la fiabilidad podría ser el peligro y que la perturbación que desplazaría al uso *(Gebrauch)* de utensilios artesanales y lo sustituiría por la utilización *(Benützen)* de sistemas tecnológicos –que desarraigaría al hombre de la tierra y lo arrojaría al mundo– podría estar contenida en la esencia misma de la *tékne*. Para la distinción entre *Gebrauch* y *Benützen*, ver: 1954, p 114.

3 *Seinsgeschichte*, una expresión que Heidegger introduce en los años treinta, y que caracteriza al giro post-fenomenológico de su pensamiento, acaecido precisamente en dichos años.

4 El término *Er-eignis* a menudo es escrito por Heidegger con un guión *(Er-eignis)*, de modo de hacer resonar en él tanto la noción de "evento", que es su acepción propia, como el verbo aleman *eignen* (hacer propio, apropiar). Para la traducción de *Ereignis* por "evento de transpropiación", ver: 1988a, pp. 85-86, nota 7.

5 A partir de la célebre sentencia de Parménides ("Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser"), se trata para Heidegger de pensar la identidad de un modo primordial, más allá de la versión del "principio de identidad" que nos ofrece la tradición de la metafísica. Esta versión de la "mutua pertenencia" del ser y el pensar (1988, p. 71) pondría énfasis en lo mutuo, es decir, en la mediación; Heidegger en cambio quisiera escuchar allí el llamado de una pertenencia, anterior a la escisión entre el ser y el pensar. Pero, ¿cómo se legitima una interpretación que, por más que se apoye en la tradición de la metafísica, pretende, por así decirlo, mirar por detrás de ella y abarcar lo que en su raíz hay de impensado? ¿Por qué leer a Parménides como lo quiere Heidegger, y no aceptar la lectura consagrada por la tradición filosófica? Y en efecto, Heidegger se pregunta: "¿No se agota la indicación acerca de esta posibilidad en un juego de palabras vacío que simula algo y al que le falta todo apoyo en un estado de cosas que pueda comprobar?" (1988, p. 73).

6 "El principio de identidad", p. 81. La irrupción de la técnica en medio del texto filosófico es recurrente en las obras del período tardío de Heidegger. En "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", y dentro del mismo espíritu que se expresa en "El principio de identidad", el de "dar un paso atrás" desde la metafísica a la esencia de la metafísica, Heidegger afirma:

"De la misma manera que llamamos biología a la representación de lo vivo, la representación y formación de ese ente dominado por la esencia de la técnica puede ser llamada tecnología. La expresión puede también servir para designar a la metafísica de la era atómica. El paso atrás desde la metafísica a la esencia de la metafísica es, visto desde la actualidad y a partir de la idea que nos hemos formado de ella, el paso que va desde la tecnología y la descripción e interpretación tecnológica de la época, a esa esencia de la técnica moderna que todavía está por pensar" (1988, p. 117).

7 "Die Frage nach der Technik", conferencia dictada en 1953 y ubicada en el centro del corpus de escritos heideggerianos sobre la técnica. Se ha traducido varias veces al castellano. Aquí utilizaremos como referencia la traducción de Adolfo P. Carpio (1989b), con modificaciones que haremos constar.

8 1989b, p. 11, traducción revisada. El término *Gestell* tiene, entre sus acepciones corrientes, la de "dispositivo", "armazón", "bastidor". Sin embargo, Heidegger quiso con él designar, de manera general, el modo de desocultamiento, de dársenos los entes, que impera en la "era de la técnica". A diferencia del modo de desocultar que caracterizaría a la técnica artesanal (la *tékne* griega), el modo de desocultar designado como *Ge-stell* se caracterizaría por tener el carácter de una "provocación": "El desocultar que impera en la técnica moderna es un provocar *(Herausfordern)* que le exige a la naturaleza suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada" (p. 9).

Traduciremos aquí *Ge-stell* por "com-posición", siguiendo la indicación de Helena Cortés y Arturo Leyte (1988, p. 83, n. 5). Tal como ellos lo indican, Heidegger pretende que en este término escuchemos "la unidad de los distintos modos de puesta en posición" (del verbo *stellen*, poner; *Ge-* tiene en efecto en alemán el sentido de un conjunto). Preferiremos este término al de "im-posición", propuesto por Adolfo P. Carpio. Esto, por las resonancias valorativas que pudiera despertar (en el sentido de la antinomia imposición/libertad), que están totalmente fuera de lugar. *Gestell* ha sido traducido también (por Francisco Soler, *Ciencia y técnica*, Santiago de Chile, 1983) como "lo dispuesto".

El término *Bestand*, por su parte, designa "nada menos que la manera como es presente todo lo afectado por el desocultar provocante. Lo que está *(steht)* en el sentido de la reserva disponible *(Bestand)*, ya no está frente a nosotros como objeto *(Gegenstand)*" (1989b, p. 10, traducción revisada). La superación de la objetividad a la que hace referencia aquí Heidegger está relacionada con el colapso de la metafísica en la era de la consumación de la técnica. Las distinciones "objeto", "sujeto" y "representación" caracterizan a la metafísica en su fase final (cartesiano-kantiana). Francisco Soler (op. cit.) propone traducir *Bestand* por "lo constante", lo cual tiene la ventaja de que trae constantemente a la conciencia tal superación (puesto que *Gegenstand*, "objeto", puede ser rendido también por ob-stante). Sin embargo, se trata de un término demasiado alejado de la acepción común de *Bestand* (existencias, inventario, *stock*). P. Carpio propone "fondo". He preferido "reserva disponible", siguiendo la propuesta *("standing reserve")* de los traductores al inglés de "La pregunta..." (1977, p. 17, n. 16).

9 2001, p. 43. Pero tal experiencia griega sólo sería accesible a través del saber de una ciencia positiva, la filología. Y como el mismo Heidegger lo advierte en las conferencias que forman la segunda parte de *¿Qué significa pensar?*, el pensar filosófico quedaría supeditado a la investigación histórica, es decir, a una ciencia que, en cuanto tal, sería ciega respecto a la interpretación del ser y frente a las reglas básicas que

constituyen su método y el dominio de sus objetos. "La ciencia no piensa", reza el célebre *dictum* heideggeriano. ¿Cómo, entonces, podría el pensar primordial fundarse en ella? No obstante esta advertencia, es frecuente el uso en Heidegger de etimologías (cuya fuente no revela y que quedan por tanto fuera del alcance de la crítica: parece como si el filósofo tuviera "línea directa" con una *Ursprache*, una lengua primal) como fundamentos del pensar. Así sucede por ejemplo con la palabra griega *aletheia* (que Heidegger escucha como *a-letheia* y traduce, discutiblemente, por "des-ocultar"). Se pregunta Maurice Blanchot: "¿concebirían los griegos *aletheia* a partir de *lethe*? Es dudoso que podamos sustituirnos a ellos, diciendo que pese a todo estaban regidos por ese impensado, esto es, un derecho filosófico contra el cual no habría nada que decir si no lo impusiéramos mediante un saber filológico que pone la filosofía bajo la dependencia de una ciencia determinada: lo que contradice claramente las relaciones afirmadas por Heidegger entre pensamiento y saber, pues cualquier saber requiere de un 'fundamento' que no le pertenece y que el pensamiento tiene por función de darle quitándoselo [...] lo que atrae de la etimología, antes que lo que explica, es su parte insensata, la forma de enigma que preserva o acentúa al descifrar". (1987, pp. 91-93).

10 "... dichtersich wohnet der Mensch auf dieser Erde". La cita es de Hölderlin, y figura en los pasajes finales de "La pregunta por la técnica" (1989b, p. 17).

11 Puede ser ilustrativo traer a colación aquí la crítica de Emmanuel Lévinas a la ontología heideggeriana en *Totalité et infini*, puesto que, de manera similar al desarrollo que estamos haciendo aquí, pone de relieve el sesgo heideggeriano –calificado por Lévinas de "pagano"– en favor del arraigo. Dice Lévinas:

"El «egoísmo» de la ontología se mantiene incluso cuando, denunciando la filosofía socrática como ya en camino al olvido del ser y a la noción de «sujeto» y de poderío técnico, Heidegger encuentra, en el presocratismo, el pensamiento como obediencia a la verdad del ser. Obediencia que se consumaría en una existencia de constructores y cultivadores, constituyendo la unidad del lugar que se abre al espacio. Reuniendo la presencia sobre la tierra y bajo el firmamento del cielo, la espera de los dioses y la compañía de los mortales, en la presencia junto a las cosas, que equivale a construir y cultivar, Heidegger, como toda la historia occidental, concibe la relación con el otro como jugándose en el destino de los pueblos sedentarios, poseedores y constructores de la tierra. La posesión es la forma por excelencia bajo la cual el Otro deviene el Mismo haciéndose mío. A la vez que denuncia la soberanía de los poderes tecnológicos del hombre, Heidegger exalta los poderes pre-tecnológicos de la posesión. Sus análisis no parten ciertamente de la cosa-objeto, pero llevan la marca de los grandes paisajes a los cuales las cosas se refieren. La ontología deviene ontología de la naturaleza, impersonal fecundidad, madre generosa sin rostro, matriz de seres particulares, materia inagotable de las cosas... La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general –aun si se opone a la pasión tecnológica emanada del olvido del ser oculto tras el ente– se mantiene dentro de la obediencia de lo anónimo y conduce, fatalmente, a otro poder, a la dominación imperialista, a la tiranía. Tiranía que no es la extensión pura y simple de la tecnología sobre los hombres reificados. Se remonta a los 'estados de alma' paganos, al enraizamiento en el suelo, a la adoración que los hombres serviles pueden consagrar a sus amos" (1992, pp. 37-38).

En síntesis, la crítica de Lévinas al pensamiento heideggeriano se centra en el bloqueo de la experiencia de la

exterioridad (*Totalité et infini* tiene como subtítulo *Essai sur l'exteriorité*), considerada como más primordial que la experiencia vehiculada por la ontología.

12 La metafísica, sugiere Wittgenstein, se caracteriza por la ilusión de captar un "súper-orden entre –por así decirlo– súper-conceptos" (*Investigaciones Filosóficas*, §97).

13 "Así reza el nombre que conviene al Dios en la filosofía. A este Dios, el hombre no puede rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *Causa sui* el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios. En consecuencia, tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios *Causa sui*, se encuentre más próximo a lo divino. Pero esto sólo quiere decir aquí que tiene más libertad de lo que la onto-teo-logía querría admitir" (1988b, p. 153).

14 El concepto de "normalización", como sabemos, ha sido usado Michel Foucault. Para un paralelo entre el ser heideggeriano y la noción de poder en Foucault, ver Hubert Dreyfus. 1990, pp. 87-103.

15 Es evidente el paralelo entre la historia del advenimiento del nihilismo como consumación de la metafísica, y la temática de la secularización y el "desencantamiento" *(Entzauberung)* del mundo en Max Weber. Así resume Ernst Gellner la conocida tesis weberiana: "Esto es desencanto. Esto es lo que Weber quiso llamar desencanto: la adquisición fáustica de poder cognitivo, de poder tecnológico y de poder administrativo, la adquisición de ese poder a cambio de entregar nuestro mundo lleno de sentido humanamente sensible, aunque a menudo también azaroso y amenazante. Hemos abandonado ese mundo por otro mucho más predecible, mucho más manejable, pero fríamente indiferente e insípido" (1989, pp. 164-177). Es difícil imaginar que Heidegger no haya tenido siquiera noticias de la obra de Weber. Por ello, y por el paralelo señalado, la omisión de Weber en los textos heideggerianos dedicados a la historia del ser es significativa; allí Weber "brilla por su ausencia".

16 Una discusión de este término se puede encontrar en la introducción de William Lovitt a la ya citada traducción inglesa de los ensayos heideggerianos dedicados explícitamente al tema de la técnica, 1977, pp. xxviii y ss. También nota 3, p. 37.

17 Es evidente que la obra heideggeriana en su conjunto, a través de sus diversas etapas y modulaciones, está trabajada interiormente por un pesimismo –Heidegger seguramente no gustaría de esta expresión– heroico, trágico. Quizás la cima de este talante esté constituida por el análisis del primer canto del coro de la *Antígona*, de Sófocles, en *Introducción a la metafísica* (re-elaboración, en forma de libro, de un curso dictado en 1935). Allí el ser humano, portador del *logos* y la *tékne*, es presentado como *deinotaton*, "lo más pavoroso de lo pavoroso" (2001, p. 138). Y su existencia histórica significa "ser puesto como brecha en la que irrumpe y aparece la superioridad del poder del ser, para que esta brecha misma se quiebre bajo el ser" (2001, p. 149).

18 "Preguntamos por la *técnica* y quisieramos así preparar una libre relación con ella. Libre es la relación si abre nuestra existencia (Dasein) a la esencia de la técnica. Si correspondemos a esta esencia, entonces podemos tener-experiencia *(erfaben)* de lo técnico en su delimitación" (1989b, p. 6). La idea de esta relación libre se desarrolla en una conferencia de 1955 *(Gelassenheit, Serenidad)*, que suele ser citada como prueba de que en Heidegger no habría nostalgia por una era pre-tecnológica. *Serenidad* está construido sobre la base

de hacer de la tecnología una suerte de *ethos* abstracto, disociado de su materialidad, que se podría tomar o dejar a voluntad. La serenidad heideggeriana *(Gelassenheit)* consiste en una "actitud del simultáneo sí y no al mundo técnico". Y Heidegger especifica: "Podemos, ciertamente, servirnos de objetos técnicos y, no obstante, y pese a su conveniente utilización, mantenernos tan libres de ellos que queden siempre en desasimiento de nosotros..., como algo que no nos atañe en lo más íntimo y propio... Permitimos que los objetos técnicos penetren en nuestro mundo cotidiano, y al mismo tiempo los dejamos fuera, o sea, los hacemos consistir en cosas que no son nada absoluto, sino que se hallan dependientes de algo superior" (1960, p. 349). De esta manera, Heidegger deniega lo que podría ser el mayor logro de su historia del ser: la comprensión del carácter epocal –fundamento de una era– de la tecnología.

La presente antología

Hemos querido reunir en estos dos volumenes una muestra representativa de la literatura en varias lenguas (alemán, francés, inglés, castellano) referente a la técnica en Heidegger. Todos los textos incluidos son obra de distinguidos especialistas, y varían, como es natural, tanto en sus enfoques y contenidos como en sus estilos. Esta variación nos parece, por lo demás, representativa de los distintas tendencias presentes en la erudición heideggeriana. En un extremo, nos encontramos con trabajos como el del distinguido académico alemán y discípulo de Martin Heidegger dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, cuyo trabajo es escrupulosamente interno: se trata de ingresar al texto de Heidegger (más precisamente, a textos como "La pregunta por la técnica") en sus propios términos, ayudado sólo por otros textos del mismo Heidegger, como los legendarios *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* o la conferencia *"Die Kehre"* ("La vuelta"). Otros autores, en cambio, hacen uso abundante de referencias "externas", que de alguna manera contextualizan a Heidegger. Es el caso de la referencia a Jünger, por parte de Michael Zimmerman; o del recurso a Hannah Arendt, en el caso de Marcos García de la Huerta. Por cierto, la opción contextualizar versus no contextualizar no es filosóficamente neutra: lo que está en juego es la mayor o menor credibilidad que se le preste, en cada caso, a la pretensión clásica del discurso filosófico: un discurso autónomo, cuya comprensión debiera producirse con independencia de todo dato externo (como los datos que suministra lo que llamamos "contexto") que el mismo discurso no estuviera en condiciones de engendrar. No pretendemos aquí resolver este viejo dilema, sino simplemente orientar a

los lectores respecto al material que a continuación se ofrece, y que se mueve entre estas dos tendencias de la exégesis filosófica. En definitiva, cada lector optará por el enfoque que le parezca racionalmente más plausible.

Se suele pensar que la preocupación de Heidegger por la técnica está confinada a la parte post-fenomenológica de su obra, aquélla consagrada a la "historia del Ser". Y, de hecho, la mayor parte de la erudición filosófica al respecto se concentra en la exégesis de textos de aquella segunda parte. No obstante, ya en *Ser y Tiempo* la experiencia primordial del mundo no es la de un sujeto en un espacio de objetos carentes de contexto, sino la de un Dasein inmerso en una red de instrumentos y equipos que constituye el entorno humano, entendido como una suerte de segunda naturaleza. Esta presencia de la técnica en *Ser y Tiempo* ha sido por ejemplo advertida por Lévinas, para quien aquello que Heidegger caracteriza como *Geworfenheit* no es otra cosa que la expresión del trabajo tecnificado, "proletario" (Lévinas, 1992, p. 156). Intentando dar cuenta de esta presencia de la temática de la técnica en *Ser y Tiempo*, hemos incluido en esta antología un artículo del filósofo pragmatista norteamericano Robert Brandom. Muy sugerentemente, Brandom plantea que, en los términos de *Ser y Tiempo*, la racionalidad cartesiana podría no ser sino una forma sofisticada de equipamiento (especializada, en breve, en la efectuación de inferencias prácticas). En esto consistiría el "pragmatismo ontológico" de Heidegger.

Agradecimientos

Éste es un proyecto que ha tomado años, quizás demasiados, en realizarse. Su formulación original data, de hecho, de mediados de la década del 90, lo cual es una manera un tanto dramática de decir que ha tardado en total diez años. En parte, esta demora se relaciona con que el proyecto se formuló originalmente en España y sufrió, como tantas otras cosas, su traslado de vuelta a Chile. De hecho, a pesar de que contaba ya en ese momento con la autorización de casi todos los autores antologados, debí esperar a contar con un financiamiento para la investigación del Fondo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (Fondecyt), de la República de Chile, para poder lanzarlo nuevamente.

Mis agradecimientos, entonces, primeramente a los autores que amablemente han aceptado ser incluidos en esta antología y han cedido muchos de ellos los derechos. En segundo lugar, a los traductores: Elisabeth Collingwood-Selby, Ricardo Loebell, Andrés Grumann Sölter. A este último agradezco también haberse encargado de la labor, a menudo tediosa, de uniformar las citas y referencias bibliográficas, y de la revisión general de los textos. Los institutos binacionales de Alemania y Francia financiaron las traducciones de textos en sus respectivos idiomas. Debo agradecer muy particularmente al ex director del Goethe Institut en Santiago de Chile (actualmente, director en Buenos Aires), dr. Hartmut Becher, por su ayuda en obtener los textos de los drs. Von Hermann y Bosnjak, incluidos los respectivos derechos de autor.

Finalmente, el trabajo de componer esta antología ha sido una de las tareas abordadas en el proyecto Fondecyt 1030201, años 2003 a 2004, "Filosofía heideggeriana de la técnica, teoría del diseño y ciencia de lo artificial: elementos para una comprensión filosófica de la técnica en el mundo contemporáneo". *Last but not least*, entonces, mis agradecimientos a Fondecyt.

E. S.

Entre la *tékne* y la técnica: el ambiguo lugar del útil en *Ser y Tiempo*

Hubert L. Dreyfus

I. Introducción

Los ocasionales comentarios retrospectivos de Martin Heidegger sobre *Ser y Tiempo* se limitan a señalar, en su mayor parte, el modo en que *Ser y Tiempo* se encuentra ya en vías de superar la metafísica volviendo a despertar la preocupación por el Ser[1], o a reconocer el olvido trascendental de la historia del Ser en *Ser y Tiempo*.[2] Pero en vano revisamos las referencias ocasionales de Heidegger a su obra más famosa en busca de una indicación acerca de cómo debemos insertar *Ser y Tiempo* en la historia del Ser que Heidegger elaboró más adelante. ¿Hasta qué punto es *Ser y Tiempo* una obra metafísica? ¿Hasta qué punto es nihilista? Como paso para responder a estas difíciles preguntas, uno podría comenzar por hacer una pregunta más manejable: ¿hasta qué punto es la explicación del ser del útil en *Ser y Tiempo* una crítica de la ontología de la técnica, y hasta qué punto es una contribución al desarrollo de una comprensión técnica del Ser?

En sus reflexiones sobre Nietzsche, Heidegger identifica la distinción sujeto/objeto como el desarrollo filosófico que hace posible la técnica moderna:

> En esta objetivación subvertidora de todo ente, aquello que en principio debe pasar a disposición del representar y el producir, esto es, la tierra, es desplazado al centro de toda posición y controversia humana. La propia tierra ya sólo puede mostrarse como objeto del ataque que, en cuanto objetivación incondicionada, se instaura en el querer del hombre. Por haber sido querida a partir de la esencia del ser, la naturaleza aparece en todas partes como objeto de la técnica. (Heidegger, 1996, p. 231).

Hubert Dreyfus. 1984. "Between *Tékne* and Technology: The Ambiguous Place of Equipment in *Being and Time*". *Tulane Studies in Philosophy*, vol. 32. Traducción: Elizabeth Collingwood-Selby.

Por consiguiente, en tanto el análisis del Dasein como estar-en-el-mundo ofrece una crítica fenomenológica de la relación sujeto/objeto, *Ser y Tiempo* parecería oponerse directamente a la comprensión técnica del Ser.

Asimismo, el tema central de la Primera Sección de *Ser y Tiempo*, que el útil a-la-mano es ontológicamente más fundamental que los objetos que están-ahí, en tanto los objetos que están-ahí pueden volverse inteligibles como modos privados (esto es, descontextualizados) del útil, mientras que las relaciones pragmáticas jamás pueden construirse agregándoles predicados de valor a los objetos que están ahí, se opone directamente a la ontología implícita del pensamiento objetivo. La inteligibilidad calculadora, logística, es criticada al mostrar su dependencia respecto de la inteligibilidad cotidiana formalizable del modo originario en que los entes intramundanos comparecen para los seres humanos.[3]

La descripción fenomenológica del modo originario en que los entes comparecen para nosotros pretende iluminar un modo de ser que no ha cambiado desde el comienzo de nuestra historia. En sus conferencias del período de *Ser y Tiempo*, Heidegger no duda en leer esta comprensión cotidiana de los seres como útiles como algo que ya se encuentra en el significado de la palabra *ousia*.

> Lo que primero de todo y constantemente pro-yace, en el círculo más próximo de los comportamientos humanos y, por ello, está continuamente disponible, es la totalidad de los enseres *[Gebrauchsdinge]* con los que constantemente tenemos que tratar, la totalidad de todas aquellas cosas existentes que, de acuerdo con el sentido que le es propio, tienen que ver entre sí, el *utensilio que se usa* y los productos de la naturaleza continuamente utilizados: la casa y el corral, el bosque y el campo, el sol, la luz, el calor. Lo que es así sub-

> sistente delante de la mano *[vor-handenes]* es tenido, por la experiencia cotidiana, como el ente primero. Las posesiones y bienes disponibles, el haber, es el en el sentido absoluto, en griego ονσια... De acuerdo con él, ente significa lo mismo que *lo disponible que subsiste delante de la mano [vorhandenes Verfügbares]*[4]. (Heidegger, 2000a, p. 143).

Es precisamente la pérdida de la comprensión cotidiana de la prioridad de las cosas de uso, reflejada en la metafísica cartesiana del sujeto/objeto, la que proporciona las condiciones para el desarrollo de la ciencia moderna:

> A la ciencia como investigación llega cuando, y sólo cuando, la verdad se ha convertido en certidumbre del representar. En la metafísica de Descartes se determina por vez primera lo existente como objetidad del representar y la verdad como certidumbre del representar. (Heidegger, 1960, p. 78).

Ser y Tiempo, entonces, se propone rescatar a los seres de la objetividad y la representación volviendo a una comprensión pre-filosófica, a-histórica del útil.

Así pudo haberlo parecido en 1927, pero más tarde la comprensión heideggeriana de la historia del pensamiento occidental revela que las cosas podrían no ser tan simples. En efecto, hay indicios en la obra tardía de Heidegger de que al oponerse a la ontología del sujeto/objeto mediante una apelación a la primacía del útil, *Ser y Tiempo* mismo era una formulación de la penúltima etapa de la técnica.

Ya en *El origen de la obra de arte* –el único trabajo acerca de la pragmaticidad después de *Ser y Tiempo*–, Heidegger señala "según como sea el utensilio, existen diferencias esenciales en su historia" (Heidegger, 1996, p. 25). De inmediato esto abre la sospecha respecto de la prioridad a-histórica trascendental que se le da al

útil en *Ser y Tiempo*. En este mismo lugar en el texto, Heidegger nos previene indicando que "debemos evitar precipitarnos en convertir a la cosa y a la obra en nuevas modalidades de utensilio" (Heidegger, 1960, p. 26).

Heidegger, sin embargo, jamás desarrolla una historia del ser del útil, así es que tendremos que construirla a partir de ciertos indicios. Los indicios más importantes a este respecto son la discusión heideggeriana de la noción griega de *tékne* al comienzo de nuestra historia, y la observación en "Ciencia y meditación" de que en la comprensión técnica del ser, el sujeto y el objeto ya no se encuentran en una relación de representación, sino que ambos son absorbidos en un ordenamiento sistémico total. ("Tanto el sujeto como el objeto están absorbidos como existencias"; Heidegger, 1994a, p. 53). De ahí se sigue que oponerse a la distinción cartesiana sujeto/objeto en términos de una explicación del Dasein como aquel que utiliza el útil, se transforma en una forma ambigua de oposición, puesto que ya no resulta claro si tal análisis ofrece una crítica de la técnica bajo la forma de una explicación trascendental de la comprensión cotidiana pre-técnica del útil, o si, bajo la guisa de una explicación trascendental de la actividad cotidiana, dicho análisis refleja una transición en la historia del modo de *ser* del útil que allana el camino para la técnica. En otras palabras, no queda claro si *Ser y Tiempo* se opone a la técnica o si la promueve.

La respuesta a esta pregunta sólo puede encontrarse en un análisis detallado de la fenomenología del útil y de la mundaneidad que *Ser y Tiempo* proporciona. Al ocuparnos de *Ser y Tiempo* nuestro *Vorgriff* será la hipótesis de que el análisis del útil en *Ser y Tiempo* no es ni pretécnico ni enteramente técnico, sino, más bien, que *Ser*

y Tiempo juega un papel transicional en la historia del ser del útil. Que, lejos de resistir a la tendencia moderna a transformarlo todo en existencias, la comprensión del ser de lo-a-la-mano en *Ser y Tiempo* vuelve disponible al útil para el asalto de la técnica, tal como la comprensión cartesiana del ser de lo que está-ahí volvía disponible a la naturaleza para el asalto de la investigación científica. Así, podría decirse que el Heidegger temprano ocupa un lugar privilegiado en la transición de la *tékne* a la técnica, que equivale al lugar privilegiado que ocupa Descartes en la transición desde la *theorea* a la ciencia moderna.

II. Esbozo de una historia del ser del útil

El modo de *ser* del útil indudablemente pasa por tantas etapas como épocas hay en la historia del Ser. Para nuestros propósitos será suficiente distinguir tres etapas. Sociológicamente, podríamos equiparar estos tres períodos con la artesanía, la industrialización y el control cibernético, que respectivamente encuentran su expresión en la noción griega de *tékne*, el pragmatismo y la teoría de sistemas como base de la planificación global.

Distinguir tres etapas en la historia del ser del útil nos permite evitar dos interpretaciones simples del lugar del útil en *Ser y Tiempo* que en principio pueden parecer atractivas. Al leer nos damos cuenta de la semejanza entre la observación de Heidegger en *Ser y Tiempo* de que "el bosque es reserva forestal; el cerro es cantera, el río, energía hidráulica" (Heidegger, 1998, p. 98), y sus observaciones posteriores de que en el claro abierto por la técnica "la corriente... es... suministradora de presión hidráulica"(Heidegger, 1994a, p. 18) y "la naturaleza se convierte así en una estación gigantesca de gasolina" (Heidegger, 1989, p. 23). Esta interpretación llega

a la conclusión de que la identificación de la naturaleza en *Ser y Tiempo* como "un ente intramundano inmediatamente a la mano" (Heidegger, 1998, p. 121) muestra que la comprensión del útil en *Ser y Tiempo* es ya totalmente técnica. La interpretación opuesta, por otra parte, no percibe ninguna historia progresiva del ser del útil, sino simplemente una oposición total entre lo pre-técnico y lo técnico. Dado que, de acuerdo con Heidegger, "en la técnica moderna, estructurada matemáticamente, que es algo *esencialmente* diferente que cualquier uso instrumental hasta entonces conocido, el ser, calculable y tomado en cuenta de esta manera, convierte el ente en algo dominable" (Heidegger, 2001a, pp. 174-175), y puesto *que Ser y Tiempo* explícitamente niega la posibilidad de una "funcionalización matemática" (Heidegger, 1998, p. 115), de lo a-la-mano, esta interpretación llega a la conclusión de que *Ser y Tiempo* presenta una explicación de la postura perenne del hombre como utilizador de herramientas, que se opone radicalmente a la comprensión técnica del útil.

La posibilidad misma de estas dos lecturas simplistas sugiere que *Ser y Tiempo* ofrece una comprensión del ser del útil que oscila ambiguamente entre la de la artesanía y la de la técnica, incitando así a los lectores a identificar *Ser y Tiempo* con una o con la otra, mientras se resiste al mismo tiempo a cualquiera de las dos asimilaciones. Ahora intentaremos enfocar la posición intermedia de *Ser y Tiempo*, comparando lo que el último Heidegger dice sobre la comprensión griega y técnica del uso, del útil y de la naturaleza, con la explicación de estos fenómenos en *Ser y Tiempo*. Sólo entonces estaremos en posición de movernos desde estas consideraciones ónticas hacia una explicación ontológica de la dife-

rencia entre el mundo del artesano, la mundaneidad en *Ser y Tiempo* y el modo de revelar de la técnica.

La característica esencial del útil en cualquier período es que es utilizado, pero resulta que la utilidad misma tiene una historia. En *¿Qué significa pensar?*, Heidegger intenta recuperar la comprensión parmenídea de la *chré* al examinar la comprensión del "útil" de los primeros griegos.

> Usar significa por lo pronto: dejar algo en lo que es y tal cual es. Este dejar exige de por sí que lo usado sea cultivado en su esencia, correspondiéndose en cada caso a las exigencias que lo usado manifiesta por su parte. (Heidegger, 1964, p. 184).

> "Requerir" tampoco quiere decir el mero utilizar, desgastar y aprovechar. El utilizar es solamente la degeneración y perversión del requerir. Si, por ejemplo, manejamos un objeto, la mano debe amoldarse al objeto. En el requerir está contenido el corresponder que se amolda. (Heidegger, 1964, p. 179).

La forma degenerada del uso –la explotación– claramente corresponde a la actitud técnica en la cual el útil *es* sólo en la medida en que se encuentra a nuestra disposición –de otro modo ha de ser ignorado o eliminado–. Para describir esta forma "corrupta", Heidegger parafrasea a Rilke refiriéndose al *Ersatz*:

> [Los objetos] son producidos para su desgaste. Cuanto antes se gastan, antes es necesario volver a reemplazarlos por otros con mayor rapidez y facilidad aún... Lo permanente de las cosas producidas, en cuanto meros objetos para el uso, es la reposición o sustitución *[-Ersatz]*. (Heidegger, 1996, p. 278).

El útil en *Ser y Tiempo* no puede asimilarse a ninguno de estos extremos. Se caracteriza por su disponibilidad: "el útil... es disponible y 'manejable', en el más amplio sen-

tido" (Heidegger, 1998, p. 97). Un martillo, por ejemplo, se define en *Ser y Tiempo* en términos de su función –de cómo se *utiliza*–, su para-algo. En esta visión no tiene sentido hablar de la naturaleza esencial del útil, y, a pesar de las implicancias manuales del *Zuhandenheit*, en todas las discusiones sobre el martillar no hay mención alguna de las manos. No hay, de hecho, lugar alguno para un "corresponder que se amolda". El martillo empero no es algo que se encuentre a la espera de ser consumido y desechado como un vaso plástico, un lápiz de tinta o el último tipo de termómetro. Más bien, todavía se habla de cuidar del útil –no al modo en que el artesano cuida de sus herramientas personales, sino al modo en que el supervisor cuida del equipo industrial–. Así, cuando cesa el manejo, el cuidado "puede cobrar el carácter de una circunspección más intensa, en la forma de un "mirar cuidadoso", de un examen de lo logrado, o de una mirada de conjunto al "quehacer momentáneamente paralizado" (Heidegger, 1998, pp. 373-374). Esto parece sugerir una progresión en tres etapas o, mejor dicho, una degeneración en la historia del útil desde el uso, a la utilidad como el cumplir con una función, al consumir como explotación.

Esta caída desde la artesanía a la producción industrial a la técnica puede observarse más claramente si nos volvemos desde el útil que usa el artesano al útil que produce. El artesano, nos dice Heidegger, debe entenderse como alguien que responde a sus materiales:

> Un auténtico carpintero sabrá, sobre todo, corresponder a las diversas clases de madera y las formas posibles que encierra todavía latentes; se ajustará, pues, a la madera tal como ésta con la oculta plenitud de su esencia integra el habitar del hombre. Esta relación con la madera imprime su sello en todo el oficio.

> Sin esta relación se queda estancado en un activismo inane. Su ocupación se determinará entonces únicamente por el negocio. (Heidegger, 1964, p. 20).

Efectivamente, sin preocupación por la naturaleza de sus materiales, la artesanía se transforma en producción industrial:

> En el caso de este oficio de mano... lo básico no es el mero manejar de las herramientas, sino la relación con la madera. Ahora bien: ¿dónde se encuentra la relación con algo así como las formas potenciales y como latentes en la madera, si se trata de las manipulaciones de un obrero industrial? (Heidegger, 1964, p. 28).

En *Ser y Tiempo* no encontramos lugar para la resistencia y la fiabilidad del útil –sólo para su perdurable funcionamiento o su avería–. No hay mención alguna de "las riquezas ocultas de la naturaleza". En palabras del último Heidegger, *Ser y Tiempo* no tiene lugar para la retirada y la resistencia de la tierra. Así lo demuestra Heidegger al comentar el cuadro de Van Gogh de las botas del campesino, como repudiando el pragmatismo simple de *Ser y Tiempo*:

> Es cierto que el ser-utensilio del utensilio reside en su utilidad, pero a su vez ésta reside en la plenitud de un modo de ser esencial del utensilio. Lo llamamos su fiabilidad. Gracias a ella y a través de este utensilio la labradora se abandona en manos de la callada llamada de la tierra... La utilidad del utensilio sólo es la consecuencia esencial de la fiabilidad. (Heidegger, 1996, pp. 27-28).

Si la pragmaticidad se equipara meramente con su usuariedad como utilidad sin resistencia o fiabilidad, el escenario queda preparado para la tecnología. Todo se vuelve disponible para el análisis de costo/beneficio.

> El emplazar que provoca las energías de la naturaleza es un promover... Este promover, sin embargo, está emplazado de antemano a promover otras cosas, es decir, a impulsar hacia la máxima utilización con el mínimo gasto. (Heidegger, 1994a, p. 18).

Careciendo de naturaleza propia, el útil industrial se encuentra listo para ser absorbido en la constante reestructuración que es la última forma de la organización técnica –más allá de la cosificación, e incluso más allá de las funciones fijas de lo a-la-mano–.

> En todas partes se solicita que algo esté inmediatamente en el emplazamiento y que esté para ser solicitado para otra solicitación. Lo así solicitado tiene su propio lugar de estancia, su propia plaza. Lo llamamos existencias *[Bestand]*... Lo que está en el sentido de existencias ya no está ante nosotros como objeto. (Heidegger, 1994a, p. 19).

La noción heideggeriana de *Bestand* nos permite distinguir tres modos de entender la naturaleza. Para los primeros pensadores, según Heidegger, la naturaleza era autónoma *(self-contained)*.

> Para los griegos, *physis* es el nombre primero y esencial del ente mismo y en su totalidad. Para ellos el ente es lo que brota y surge por su propia fuerza y sin apremio alguno, lo que vuelve sobre sí y perece. (Heidegger, 2001a, p. 85).

En *Ser y Tiempo* nos encontramos con la naturaleza como fuente de materia prima.

> En el mundo circundante se da el acceso a entes que, no teniendo en sí mismos necesidad de ser producidos, ya siempre están a la mano. Martillo, alicate, clavo, remiten por sí mismos al acero, hierro, mineral, piedra, madera –están

> hechos de todo eso–. Por medio del uso, en el útil está descubierta también la "naturaleza". (Heidegger, 1998, p. 98).

En la técnica avanzada, la naturaleza es atacada y transformada para asegurar que siempre esté disponible para el uso y desarrollo posterior.

> A una región de tierra, en cambio, se la provoca para que saque carbón y mineral. El reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral. (Heidegger, 1994a, p. 17).

> La provocación de hacer salir lo oculto... concierne ante todo a la naturaleza, entendida como el almacén principal de existencias de energía. (Heidegger, 1994a, p. 23).

Respecto del ser de la naturaleza, *Ser y Tiempo* nuevamente demuestra ser transicional. Cuando *Ser y Tiempo* describe el río como energía hidráulica, no sugiere en forma alguna que esta energía sea un don, pero tampoco habla de una planta hidroeléctrica que construye una represa en el río para convertirlo en una reserva de energía pura. Para entender cabalmente lo que significa la posición transicional de *Ser y Tiempo*, debemos preguntar: ¿afirma *Ser y Tiempo* que el río es, entre otras cosas, una fuente de energía, o sostiene que el uso del río como energía hidráulica es el modo originario en que el río comparece?

Aquí *Ser y Tiempo* revela su profunda ambigüedad. Al principio parece que aproximarse a la naturaleza en términos de su utilidad –lo que podría llamarse el pragmatismo de *Ser y Tiempo*– es sólo un modo óntico de salir a su encuentro. De acuerdo a un desconcertante pasaje al comienzo de *Ser y Tiempo*, hay, al menos, tres modos en que la naturaleza comparece. La naturaleza

puede comparecer como ser a la mano, como estar-ahí, o como la naturaleza que "se agita y afana":

> Con el descubrimiento del "mundo circundante" comparece la "naturaleza" así descubierta. De su modo de ser a la mano se puede prescindir, ella misma puede ser descubierta y determinada solamente en su puro estar-ahí. Pero a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que "se agita y afana", nos asalta, nos cautiva como paisaje. (Heidegger, 1998, p. 98).

No obstante, el resto de *Ser y Tiempo* se concentra en mostrar que la naturaleza como estar-ahí debe ser un modo privativo de lo a la mano: "El ente que Descartes intenta en principio comprender ontológicamente por medio de la *extensio* es tal que no puede ser descubierto si no se pasa a través de un ente intramundano inmediatamente a la mano... que es la naturaleza" (Heidegger, 1998, p. 121). La naturaleza que se agita y afana jamás vuelve a ser mencionada.

Estas vacilaciones y contradicciones respecto del lugar de la naturaleza deben, finalmente, resolverse a nivel de la ontología. Así, la visión pragmática que tiene Heidegger de la naturaleza sólo se torna clara en la discusión sobre la realidad que tiene lugar al final de la Primera Sección:

> La "naturaleza" que nos "rodea" es sin lugar a dudas un ente intramundano, pero no tiene el modo de ser ni de lo a la mano ni de lo que está-ahí a la manera de una "cosa natural". Como quiera que se interprete este ser de la "naturaleza", *todos* los modos de ser del ente intramundano están ontológicamente fundados en la mundaneidad del mundo y, por ende, en el fenómeno del estar-en-el-mundo. (Heidegger, 1998, p. 232).

La naturaleza no está-ahí ni está-a-la-mano, no obstante el ser de la naturaleza debe entenderse como fundado en la mundaneidad. Para entender la mundaneidad, sin embargo, nos dice Heidegger, debemos comenzar por una explicación del útil. Ahora bien, lo que primeramente distingue al útil de las "meras cosas" es su total interrelacionalidad:

> Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles *[Zeugganzes]*, en el que el útil puede ser el útil que él es. (Heidegger, 1998, p. 96).

Lo que ha de ser un martillo habrá de relacionarse de maneras apropiadas a clavos, carpinteros, muebles, casas, familias, y así sucesivamente. En otras palabras, lo que un útil *es* depende completamente de cómo se incorpora a un contexto total de útiles. Así:

> La condición respectiva misma, como ser de lo a la mano, sólo queda descubierta cada vez sobre la base de un previo estar descubierto de una totalidad respeccional *[Bewandtnisganzheit]*. En la condición respectiva descubierta, es decir, en lo a la mano que comparece, está, por consiguiente, previamente descubierto lo que hemos llamado la mundicidad de lo a la mano. (Heidegger, 1998, p. 112).

Llegado a este punto, en un movimiento cuyas implicancias totales sólo se vuelven evidentes más adelante, Heidegger pasa de hablar de *una* totalidad respeccional a hablar de *la* totalidad referencial.

> El por-mor-de significa un para-algo, éste un para-esto, éste un término del dejar ser en respectividad, y éste aquello que está en condición respectiva. Estos respectos están enlazados entre sí como una totalidad originaria.

> Al todo respeccional de este significar lo llamamos *significatividad [Bedeutsamkeit]*. Ella es la estructura del mundo. (Heidegger, 1998, p. 113).

Por lo tanto, a pesar del reconocimiento heideggeriano de que la naturaleza no está-a-la-mano, se sigue que *todos* los seres, incluyendo los de la naturaleza, están ontológicamente fundados en la estructura de la totalidad pragmática, y, de hecho, "el estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es 'en sí'" (Heidegger, 1998, p. 99).

Claramente Heidegger deseaba resistirse a esta conclusión. En una tortuosa nota a pie de página en la que considera la naturaleza en *Vom Wesen des Grundes*, reclama que "un estudio de la estructura ontológica del ser del mundo circundante (en tanto es descubierto como herramienta)" es una "*caracterización preliminar* del fenómeno del mundo". Tal explicación, asegura Heidegger, únicamente "prepara el camino para el problema trascendental del mundo".[5] No obstante, en *Ser y Tiempo*, Segunda Sección, Capítulo 4, cuando el esquema temporal se introduce en su papel trascendental como "la condición tempóreo-existencial de la posibilidad del mundo" (Heidegger, 1998, p. 380), la dimensión "presente" del esquema horizontal sigue siendo el para-algo y Heidegger repite en este nivel trascendental la afirmación de la Primera Sección de que "los respectos de significatividad... determinan la estructura del mundo" (Heidegger, 1998, p. 381). Así, incluso en el nivel trascendental, el mundo es equiparado con la totalidad referencial, y todos los entes, incluyendo la naturaleza, sólo pueden comparecer en el mundo pragmático.

A pesar de las impugnaciones publicadas de Heidegger, las peligrosas consecuencias de la prioridad ontológica

otorgada a la actividad práctica del Dasein resultan evidentes por todas partes en *Ser y Tiempo*. Incluso el lenguaje está ontológicamente fundado en la totalidad de útiles.

> La significatividad... lleva empero consigo la condición ontológica de la posibilidad de que el Dasein comprensor pueda abrir, en cuanto interpretante, algo así como "significaciones", las que por su parte fundan la posibilidad de la palabra y del lenguaje. (Heidegger, 1998, p. 114).

Aquí, las implicancias pragmáticas son tan inaceptables que, en lugar de intentar reinterpretar retroactivamente *Ser y Tiempo*, Heidegger se ve obligado a impugnar la prioridad del contexto pragmático. En su propio ejemplar de *Ser y Tiempo*, Heidegger anotó: "Falso. El lenguaje no es un segundo piso sobre otra cosa, sino que es el originario desplegarse de la verdad como ahí"[6].

La total tendencia técnica implicada en la prioridad ontológica otorgada a la estructura de la totalidad referencial como estructura del mundo sólo se pone de manifiesto, sin embargo, cuando investigamos en cámara lenta el manejo heideggeriano de la noción de totalidad. Al introducir la noción del útil, Heidegger nos dice que la condición de posibilidad del útil es que éste funcione al interior de un contexto local relativamente autónomo (el taller, el cuarto, etc.). En *Ser y Tiempo*, Heidegger llama "zonas" a dichos contextos.

> Sólo si la zona ha sido previamente descubierta, es posible asignar y encontrar los lugares propios de una totalidad de útiles circunspectivamente disponible. (Heidegger, 1998, p. 128).

Pero para llevar a cabo el proyecto ontológico de *Ser y Tiempo*, Heidegger debe mostrar "que lo circundante del mundo circundante, esto es, la específica espaciali-

dad del ente que comparece en el mundo circundante, se funda en la mundaneidad del mundo" (Heidegger, 1998, p. 127). Heidegger expande así el contexto local a una única totalidad extensiva. Reconoce que esta tendencia a totalizar es un fenómeno específicamente moderno cuyo significado completo no ha sido aún revelado:

> *El Dasein tiene una tendencia esencial a la cercanía.* Todos los modos de aceleración de la velocidad, en los que en mayor o menor grado estamos forzados hoy a participar, tienden a la superación de la lejanía. Con la "radio", por ejemplo, el Dasein lleva a cabo hoy, por la vía de una ampliación y destrucción del mundo circundante cotidiano, una des-alejación del "mundo", cuyo sentido para el Dasein no podemos apreciar aún en su integridad.[7] (Heidegger, 1998, p. 131).

Es como si en *Ser y Tiempo* el Dasein ya se encontrara desarraigado del habitar en la cercanía, lo cual es ilustrado por Heidegger en su descripción del "puente [que] *coliga* la tierra como paisaje en torno a la corriente" (Heidegger, 1994a, p. 133-134). En efecto, la totalidad de útiles se parece más al "puente que atraviesa la autopista... conectado a la red de líneas de larga distancia" (Heidegger, 1994a, p.134), puesto que el útil en *Ser y Tiempo* finalmente se entiende como dependiente de una red total en la que él es un nudo. Ésta es la inversión completa de la comprensión antigua que Heidegger evoca, en la cual la cosa no es una hendidura en una totalidad global, sino más bien aquello que organiza en torno a sí una zona local.

> No es el puente el que primero viene a estar en un lugar, sino que por el puente mismo, y sólo por él, surge un lugar... *De ahí que los espacios reciban su esencia desde lugares y no desde "el" espacio.* (Heidegger, 1994a, p. 136).

La incapacidad de reconocer "la proveniencia del espacio de lo peculiar del lugar" (Heidegger, 1975, p. 27), sumada a la ontologización de la estructura pragmática de la temporalidad, le permite a Heidegger tratar la espacialidad en *Ser y Tiempo* como un modo de la temporalidad –una forma de violencia metafísica de la que más adelante se retracta. ("El intento en *Ser y Tiempo*, parte 70, de retrotraer la espacialidad del ser-ahí a la temporalidad, no se puede mantener"; Heidegger, 1975, p. 27).

La idea de que en el mundo técnico el útil viene a calzar más y más con una única totalidad se aleja un paso del taller relativamente autónomo y autóctono del artesano, y se acerca a la desarraigada interconectividad de la producción industrial masiva. Su logro final sería un sistema mundial bajo el control retroactivo de la cibernética. Heidegger afirma algo parecido en "La pregunta por la técnica", donde critica la definición hegeliana de la máquina como herramienta autónoma y contrasta las herramientas autónomas del artesano con la característica de total solicitud de la máquina técnica.

> Desde el punto de vista de la herramienta del oficio artesanal, su definición es correcta. Sólo que así la máquina no está pensada precisamente desde la esencia de la técnica a la que ella pertenece. Desde el punto de vista de las existencias, la máquina carece absolutamente de autonomía, porque supuesto lo tiene sólo y exclusivamente desde el solicitar de lo susceptible de ser solicitado. (Heidegger, 1994a, p. 19).

En "La pregunta por la técnica" el sistema total de solicitud en el que todos los seres están atrapados, almacenados, y son interminablemente desplazados se llama *Gestell*. Este modo técnico de revelar o de a-clarar se contrapone a la mundanización del mundo del artesa-

no. De hecho, según el último Heidegger la totalidad técnica no es ningún mundo.

> En el establecer lo constante queda denegada la verdad del Ser como mundo. (Heidegger, 1993, p. 153).

La identificación heideggeriana del "fenómeno del mundo" (con su estructura, la mundaneidad) con una única totalidad respeccional en *Ser y Tiempo* puede, por ende, entenderse como una etapa de transición. Al destacar la interrelación entre todos los útiles, y al definir el útil a partir de su posición en esta totalidad referencial, *Ser y Tiempo* niega lo local, sorteando así el último obstáculo para la totalización planetaria, y preparando el camino para la "movilización total de todos los seres" que, según Heidegger, constituye la esencia de la técnica.

III. Conclusión

Visto a la luz de la relación de la naturaleza y de la técnica que el último Heidegger revela, *Ser y Tiempo* aparece en la historia del ser del útil no sólo como transición sino como *el* paso decisivo hacia la técnica. (Un paso que el último Heidegger intenta devolver, poco convincentemente, a la lectura de Nietzsche). Desde el punto de vista del último Heidegger, al comienzo de nuestra historia la *tékne* estaba subordinada a la naturaleza o *physis*:

> Cuando el hombre intenta conquistar un puesto e instalarse en medio del ente al que está expuesto, cuando procede de tal o cual manera para dominar el ente, su proceder ante él está sostenido y guiado por un saber acerca del ente. Este *saber* se llama *tékne*... [La] producción de obras como la de útiles constituyen una irrupción del hombre que sabe y procede en medio de la *physis* y sobre la base de ella. (Heidegger, 2001a, p. 86).

En *Ser y Tiempo*, sin embargo, la relación entre *physis* y *tékne* se transforma: la naturaleza puede comparecer sólo en cuanto encaja o no en la totalidad respeccional. Ésta es una inversión crucial de la comprensión griega, ya que el "proceder" de la *tékne* "pensado de modo griego no es, sin embargo, un ataque, sino un dejar llegar: lo ya presente"[8] (Heidegger, 2001a, p. 86). En *Ser y Tiempo* no hay un ataque declarado pero tampoco una apertura a la llegada. Pero es precisamente esta falta de receptividad hacia la "naturaleza que se agita y afana" la que deja abierta, y en efecto, estimula, el tipo de ataque y reordenamiento de la naturaleza que comparece en los objetos naturales como *Bestand*.

Esto puede verse más claramente si observamos el papel que los primeros griegos, *Ser y Tiempo* y la técnica le asignan al cuidado. Según el último Heidegger, "tenemos que comprender la esencia íntima de la *tékne*... como... cuidado" (Heidegger, 2001a, p. 160). Para los griegos "este cuidado es más que una solicitud *[Sorgfalt]* ejercitada, es el dominio de sí de la recogida resolución respecto del ente" (Heidegger, 2001a, p. 160). Esto suena, en principio, exactamente igual a la caracterización del *Sorge* en *Ser y Tiempo*. Pero Heidegger se apresura a agregar: "La unidad de *melete* y *tékne* designa... la posición fundamental de la resolución anticipadora de la existencia para fundar el ente a partir de sí mismo" (Heidegger, 2001a, p. 160). Esta calificación vuelve a mostrar que en *Ser y Tiempo* la relación entre el Dasein y los seres se invierte. Los seres son descubiertos en términos de las preocupaciones del Dasein. La estructura del cuidado es definitoria del Dasein, el ser a cuyo ser le va su ser, y los seres son abiertos en términos de las posibilidades del Dasein. La interconexión entre la significatividad, la to-

talidad respeccional, la mundaneidad y las posibilidades del Dasein como condiciones de la comparecencia de los seres se despliega en la Segunda Sección.

> Por su parte, la comprensión de la significatividad, en cuanto aperturidad del correspondiente mundo, se funda en la comprensión de aquello por-mor-de-lo-cual [se actúa], y a lo que remonta todo descubrimiento de la totalidad respeccional. Los diversos por-mor-de, tales como el albergue, el sustento, el progreso, son posibilidades inmediatas y constantes del Dasein, hacia las que el ente al que le va su ser ya siempre se ha proyectado. (Heidegger, 1998, p. 315).

Sin lugar a dudas, el Dasein no es un sujeto y el por-mor-de-lo-cual no es una meta. Pero esto únicamente demuestra que, en lo que respecta a la totalidad respeccional, Heidegger ya está más allá de la comprensión voluntaria del cuidado como autoimposición individual que paulatinamente se vuelve explícita en el desarrollo de la objetividad desde Descartes hasta Nietzsche, y que se encuentra expresada en los comienzos de la industrialización. Para Rilke, nos dice Heidegger,

> la preocupación tiene en este caso el carácter de imponerse deliberado en los caminos y con los medios del elaborar absoluto. (Heidegger, 1960, p. 246).

Dicha autoimposición voluntaria todavía se resiste a la técnica impersonal, global. La explicación de la mundaneidad en *Ser y Tiempo*, sin embargo, elimina todo vestigio de resistencia –tanto la de la *physis*, como la de la voluntad y la subjetividad– a la tendencia técnica a tratar a todos los seres (incluso al hombre) como recursos. Nada obstaculiza el camino de la posibilidad final de que para el Dasein el único asunto restante llegue a

ser el solicitar en consideración a la solicitud misma. Ésta es la consideración del Ser definitoria del nihilismo técnico, una comprensión preparada pero no consumada por la explicación del útil en *Ser y Tiempo*.

1 Ver Martin Heidegger, "Carta sobre el humanismo", *Doctrina de la verdad según Platón / y / Carta sobre el humanismo*, traducción de Joaquín Barceló, en Colección Tradición y Tarea, Universidad de Chile, Editorial Universitaria, Santiago.

2 Martin Heidegger, *Nietzsche II* (traducción de Juan Luis Vermal, Ediciones Destino, Barcelona 2001), donde Heidegger habla de las cuestiones de *Ser y Tiempo* como "hermeneutisch-Trascendentale Fragen noch nicht seingeschichtlich, gedacht".

3 Para una elaboración y aplicación del argumento de Heidegger, ver Hubert Dreyfus, *What Computers Can't Do* (New York: Harper & Row, 1979).

4 Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Band 24 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975), pp. 152-153. Heidegger, sin embargo, se mostraría reticente a descubrir nuestra comprensión cotidiana del útil en una lectura retrospectiva de la *pre*historia. Como lo señala en *Ser y Tiempo*.

5 Martin Heidegger, *The Essence of Reasons /Vom Wesen des Grundes*, tras. TerrenceMalick(Evanston:Northwestern University Press, 1969), p. 81.

6 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer Verlag, 1977), p. 442.

7 Desde el punto de vista de la explicación de la Caída en *Ser y Tiempo*, podría parecer que esta tendencia a acercarlo todo es el resultado de la curiosidad, y sería superada, entonces, por la resolución auténtica, tal como se describe en la Segunda Sección. En efecto, en la Segunda Sección se dice que el Dasein resuelto es arrojado a su propia situación local, concreta. ("La resolución pone el ser del Ahí en la existencia de su situación"; *Ser y Tiempo*, p. 317). Pero también queda claro en la Segunda Sección que esta característica del Dasein resuelto no cambia el hecho de que el único plano concebible en el marco de *Ser y Tiempo* en el que pueden comparecer los entes sigue siendo la totalidad remisional pública dispuesta por el uno-mismo. ("El uno-mismo... articula el contexto remisional de la significatividad". *Ser y Tiempo*, p. 153) En la Segunda Sección, Heidegger afirma explícitamente: "Como fenómenos ejemplares del estar en medio de... hemos escogido el uso, el manejo, la producción de entes a la mano... También la existencia propia se mueve dentro de ese ocuparse –incluso cuando éste le es a ella 'indiferente'". *Ser y Tiempo*, p. 368)

8 Que ésta es, en efecto, una inversión de la concepción ontológica tradicional heredada de los griegos, puede constatarse claramente en las conferencias de Heidegger del Semestre de Verano de 1925, *Prolegomena zur Geshichte des Zeitsbegriffs*, ed. Petra Jaeger, Gesamtausgabe, Band 20 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979), pp. 270-271: "Uno dirá quizá que precisamente este *Vorhandene* –la naturaleza en torno– es lo más real, la realidad auténtica del mundo... Sin este más real –v.gr., naturaleza, tierra, suelo– nada mundano puede ser, quizá ni siquiera el Dasein mismo. El mundo de la ocupación contiene referencias a los seres en sí mismos, un hecho que, al final, pone de manifiesto que él –el mundo de la ocupación, el mundo de la preocupación– no es de ningún modo el ser originario... Esta consecuencia es, al parecer, ineludible. Pero entonces, ¿qué significa: el mundo de la naturaleza es en el sentido del análisis de lo más real? Las referencias entornizantes en las que la naturaleza está originariamente presente como mundicidad significa justamente lo contrario: que *la realidad de la naturaleza debe entenderse sólo como mundaneidad*. Las relaciones ónticas de dependencia entre los seres mundanos no coinciden con las relaciones ontológicas fundamentales. Tentativamente, esto quiere decir que incluso el estar-ahí de la naturaleza como entorno... en primer lugar y principalmente se revela, y allí de acuerdo con su significado, desde el mundo de la preocupación".

Meditación acerca de nuestra época: una era técnica

Jorge Acevedo Guerra

I. Maneras de abordar el problema de la técnica

Una visión sobre nuestra época puede ser elaborada desde perspectivas muy distintas. Un punto de vista clave, en mi opinión, es el de Heidegger, que interpreta nuestro tiempo como la era de la técnica moderna.

Hay varios filósofos que han meditado sobre el fenómeno técnico. Algunos, como Friedrich Dessauer[1], en direcciones completamente diferentes a la de Heidegger, realizando un análisis de la tecnología desde dentro de ella, y comprendiendo la forma tecnológica de existir-en-el-mundo como paradigma para comprender otros tipos de acción y pensamientos humanos[2]. Otros, como José Ortega y Gasset[3], Karl Jaspers[4], Ernst Jünger[5] y Julián Marías[6], coinciden con Heidegger en buscar una perspectiva no tecnológica o transtecnológica para dar origen a una interpretación del *sentido* de la tecnología[7].

El pensamiento de Heidegger sobre la técnica se caracteriza por situar el "tema", la técnica, en el núcleo mismo de su pensamiento. Esto quiere decir que su reflexión sobre la técnica no es ni periférica ni derivada dentro de su filosofía; es, por el contrario, central y básica. Por otra parte, dicha reflexión está íntimamente ligada con "asuntos" decisivos que Heidegger abordó: el ser, la verdad, el Dasein (el ser-ahí, el hombre), el pensar, el lenguaje, la naturaleza, el ente en general, el tiempo, el espacio. Con razón, Manuel Olasagasti hace culminar la primera parte –"Metafísica y olvido del ser"– de su obra clásica sobre el pensador de Friburgo con un capítulo sobre la "esencia de la técnica"[8].

Lo planteado nos hace vislumbrar, desde ya, que Heidegger entiende por técnica algo muy distinto a lo

Profesor titular de la Universidad de Chile. Director de su Departamento de Filosofía. Publicado en *Cuadernos de Filosofía* N° 21, Concepción (Chile), 2003.

que habitualmente se entiende por tal. Periodifica la historia de la técnica, pero, aparentemente al menos, de manera muy simple. Hay una técnica artesanal –predominante en Europa hasta los siglos XVII y XVIII– y una técnica moderna –que emerge en Europa y sólo allí a partir de los siglos señalados[9]–. Reflexiona sobre entidades técnicas: veleta, aserradero perdido en un valle de la Selva Negra, copa de plata para el sacrificio religioso, brazalete, anillo, viejo molino de viento, viejos puentes de madera que desde hace siglos unen una orilla del Rhin con la otra, casa de campo, jarra de arcilla, rueca de la campesina, noria de los arrozales de China[10] (técnica artesanal), tractores, automóviles, central energética con sus turbinas y generadores, industria motorizada de la alimentación, industria turística, avión a reacción, máquina de alta frecuencia, estación de radar, central hidroeléctrica en el Rhin, radio, cine, televisión, máquinas traductoras, bombas termonucleares (técnica moderna). Pero su reflexión va *más allá*, poniendo en juego una mirada *trascendental*, es decir, que se mueve más allá de los entes, hacia el *ser* y la *verdad* del ser en el Dasein.

El planteo de Heidegger guarda continuidad, según mi parecer, con *Ser y Tiempo* (1927) y los escritos suyos cercanos a ese libro. En *Kant y el problema de la metafísica* (1929), advertía: "La analítica existencial de la cotidianidad –desarrollada en *Ser y Tiempo*– no describirá cómo nos servimos del cuchillo y el tenedor. Debe mostrar que y cómo todo andar en torno al ente –para el cual sólo parece haber entes– tiene ya como base la trascendencia del Dasein, el estar-en-el-mundo. Por medio de esta trascendencia *se realiza*, de manera oculta y a menudo indeterminada, la *proyección* del ser del ente en general, que se patentiza, por lo pronto y frecuen-

temente como inarticulada, si bien comprensible en conjunto" (Heidegger, 1973, p. 195).

En el texto se pone de relieve lo que Heidegger llama diferencia ontológica –punto sobre el que volveremos–, a saber, la que hay entre los entes y el ser. Y Heidegger destaca el ser y su carácter proyectivo y proyectante, que es lo que la filosofía tendría que atender. Hay que tomar una precaución frente a esta manera de hablar; no podemos "entender el proyecto *(Entwurf)* como un hecho *[performance, Leistung]* humano"; si lo hacemos así, "no queda más que ver el proyecto como estructura de la subjetividad –lo que hace Sartre apoyándose en Descartes (en quien la *[alétheia]* no está presente en cuanto *[alétheia]*)–" (Heidegger, 1975, p. 79)[11]. El camino de la preeminencia de la subjetividad no es, en efecto, el de Heidegger.

Esa proyección del ser –no de la subjetividad–, de la que el pensador hablaba de una manera relativamente abstracta en 1929, aparece cuarenta años más tarde en *una* de sus concreciones –muy precisa–, como proyecto físico-técnico[12]. Se trata de la *esencia de la técnica moderna, figura del ser* que está por pensar, que llama a su meditación[13]. Respecto de ella hay que poner en juego lo que denomina *paso atrás*.

Así como en Hegel el diálogo con la filosofía anterior a él tiene un carácter de superación *(Aufhebung)*, para Heidegger el diálogo con la historia del pensar occidental –la metafísica– tiene el carácter de paso atrás *(Schritt zurück)* (Heidegger, 1988, p. 112 y s.).

En el paso atrás, "el pensar retrocede ante su asunto, el ser, y con ello lleva lo pensado a una posición contraria que nos permite contemplar el conjunto" de la historia del pensar occidental –la metafísica–, "al pre-

pararle el ámbito que va a ocupar y, en concreto, desde la perspectiva de lo que se constituye en fuente de todo ese pensar" (Heidegger, 1988, p. 112 y s.) occidental –es decir, de la metafísica–.

¿Cuál es esa fuente? "La diferencia entre ente y ser es el ámbito dentro del cual la metafísica, el pensamiento occidental en la totalidad de su esencia, puede ser lo que es. Por ello, el paso atrás va desde la metafísica hasta la esencia de la metafísica" (Heidegger, 1988, p. 114 y s.).

Llevar a cabo el paso atrás –*moviéndose en el ámbito de la diferencia entre ser y ente*– no es algo simple, ni breve, ni tampoco sabemos si tendremos éxito al tratar de realizarlo. "El paso atrás desde la metafísica a su esencia recaba una duración y una capacidad de resistencia cuya medida desconocemos" (Heidegger, 1988, p. 114 y s.), advierte Heidegger.

Pero hay al menos algo claro en lo que se refiere a la realización del paso atrás (aunque sea lo único claro al respecto); "el paso precisa de una preparación que debe ser intentada aquí y ahora, pero teniendo presente al ente en cuanto tal en su conjunto y tal como *es* ahora y como comienza a mostrarse cada vez de modo más claro. Lo que *es* ahora se muestra marcado por el dominio de la esencia de la técnica moderna" (Heidegger, 1988, p. 114 y s.).

El tránsito de los entes tal como se nos muestran ahora –entes caracterizados por la funcionalización, la perfección, la automatización, la burocratización, la información y rasgos congruentes con eso sellos–, el tránsito, digo, desde los entes así entendidos hacia el ser puede denominarse "paso desde la tecnología *(Technologie)* hacia la esencia de la técnica moderna *(das Wesen der modernen Technik)*".

En este contexto, la palabra *tecnología* tiene un significado un tanto insólito. Dice Heidegger: "De la misma manera que llamamos biología a la representación de lo vivo, la representación y formación de ese ente dominado por la esencia de la técnica puede ser llamado tecnología. La expresión también puede servir para designar a la metafísica de la era atómica" (Heidegger, 1988, p. 116 y s.)[14].

Tenemos que movernos, pues, desde la metafísica de la era atómica –que domina a los entes tal como en nuestro tiempo *son* (representándolos y con-formándolos, esto es, organizándolos por completo)– hacia la esencia de la metafísica, la cual, en la situación histórica que actualmente vivimos, no es sino la *esencia* de la técnica moderna. "El paso atrás", precisa Heidegger, "es, visto desde la actualidad y a partir de la idea que nos hemos formado de ella, el paso que va desde la tecnología y la descripción e interpretación tecnológica de la época, a esa *esencia* de la técnica moderna que todavía está por pensar" (Heidegger, 1988, p. 116 y s.).

La tarea queda nítidamente indicada. El paso atrás que es preciso dar –y tomemos en cuenta que "'paso atrás' no significa un paso aislado del pensar, sino el modo del movimiento del pensar y un largo camino"–, este paso atrás, digo, conduce desde los entes tecnificados[15] y la metafísica de la era atómica (tecnología) hacia la *figura del ser* que Heidegger denomina *das Ge-stell* (Heidegger, 1975, p. 111) –a la cual nos referiremos a continuación–, y a aquello que se vincula esencialmente con esa figura del ser.

En *Ser y Tiempo* se decía: "El *concepto fenomenológico de fenómeno* entiende como aquello que se muestra –es decir, como *fenómeno*– (1) el ser del ente, (2) su sentido,

(3) sus modificaciones y (4) sus derivados" (Heidegger, 1998, p. 58)[16]. El *fenómeno* que hay que abordar es la *esencia* de la técnica moderna –*das Ge-stell*– y lo que con ella se relaciona decisivamente: ante todo y sobre todo, el des-ocultar pro-vocante *(herausforderndes Entbergen)* –modo histórico de la verdad que le es inherente– el ente como lo con*stante (Bestand)* o las existencias *(Bestände)*, el ser como la unicuadridad *(das Geviert)*, el hontanar del ser como acontecimiento-apropiador *(Ereignis)*, y lo que más adelante procuramos esbozar.

2. Sobre el ser

Para Heidegger, el problema fundamental de la filosofía, desde sus inicios en el pensamiento griego originario hasta hoy, es la cuestión del ser. Sin embargo, de hecho fue desatendido –de maneras que habría que precisar en su momento– por los representantes de la metafísica (occidental, se entiende). Por eso puede afirmar Heidegger que sus meditaciones nacen de la experiencia del olvido del ser[17].

Su postura, opuesta en muchos sentidos a la reflexión tradicional sobre el ser, lo concibe *históricamente*; "resulta [...] imposible representar 'el ser' –dice– como aquello general que corresponde a cada ente. Se da el ser sólo en cada caso en esta o aquella acuñación destinadora: *[Physis], [Lógos], [Hén], [Idéa], [Enérgeia]*, Sustancialidad, Objetividad, Subjetividad, Voluntad, Voluntad de Poderío, Voluntad de la Voluntad" (Heidegger, 1988, p. 142 y s.)[18].

En nuestra época el ser se manifiesta de una doble manera:

1. Como lo dis-puesto, la im-posición, la posición-total *(das Ge-stell)*, esto es, como la *esencia de la técnica moderna*, la cual –como ya establecimos– pone su preg-

nante sello "en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información" (Heidegger, 1988, p. 114 y s.). Lo dis-puesto es esencialmente ambiguo, según Heidegger. Lo dis-puesto "es acabamiento y cumplimiento de la metafísica, y, al mismo tiempo, preparación descubriente de lo *Ereignis*", es decir, del advenimiento apropiador o acontecimiento-apropiador[19]. "Por eso, no se trata, en absoluto, de ver el advenimiento de la técnica como un acontecimiento negativo (pero, menos todavía, como un acontecimiento positivo, en el sentido de paraíso en la tierra[20]). El negativo fotográfico de lo *Ereignis* es lo *Gestell*" (Heidegger, 1975, p. 110). Dicho muy apretadamente y de una manera algo tosca, cabe acotar que el acontecimiento-apropiador es aquello desde donde el ser dona y destina. "Das Schicken ist aus dem Ereignen" –indica, por una parte, Heidegger–: el envío de la destinación es a partir del apropiamiento. Y, por otra parte, añade: "Das Ereignis ereignet das Sein": el apropiamiento apropia al ser (Heidegger, 1975, p. 111).

2. Coetáneamente, el ser se dona como la reunión de lo cuadrante *(das Geviert)*: Cielo, Tierra, Mortales y Divinos. Esta manera de donarse el ser al hombre constituiría, en mi opinión, la matriz de todas las demás[21], sin desconocer, por cierto, la "preeminencia" de *das Ereignis* (Heidegger, 2003, p. 298 y s.).[22]

Y así como lo dis-puesto es como el negativo fotográfico del acontecimiento-apropiador, lo cuadrante o la cuaterna estaría en una "proximidad" aun mayor con el *Ereignis*. En cualquier caso, las figuras del ser serían inagotables, puesto que, como señala Heidegger, "Ser: Nada: Mismo" (Heidegger, 1975, p. 104).

Esto no significa, por cierto, ningún nihilismo; como señala nuestro pensador en su primera carta a Jean Beaufret, "la esencia del nihilismo consiste [...] en que él no es capaz de pensar la nada"[23]; todo lo contrario, pues, de lo que ha venido haciendo Heidegger patentemente –para quien acoja las claves de lectura que él mismo proporciona– desde su conferencia *¿Qué es metafísica?*

"Ser: Nada: Mismo" significa que el futuro es radicalmente abierto e indeterminado, siendo, por tanto, inimaginable algo así como el fin de la historia. La estructura misma del ser impediría hacer un planteo como el que habría sostenido Fukuyama. Aunque *ser* sea cuestión disputada, su historicidad –por tanto, su plasticidad y radical apertura al futuro[24]– es un punto de partida indiscutible para Heidegger, lo que lo aleja de manera tajante de toda interpretación abstracta y evanescente del ser. Recordemos la referencia a Hegel que hace Heidegger para esclarecer este decisivo punto: "Hegel cita en cierta ocasión el caso siguiente para caracterizar la generalidad de lo general: alguien desea comprar fruta en una tienda. Pide fruta. Le ofrecen manzanas, peras, melocotones, cerezas y uvas. Pero el comprador rechaza lo ofrecido. Quiera fruta a toda costa. Pero ocurre que, aunque lo que le ofrecen *es* fruta en cada caso, se hará manifiesto que, sin embargo, no hay fruta que comprar". El comentario de Heidegger a las palabras de Hegel resulta inapelable respecto de su postura ontológica. Dice, en un texto citado parcialmente con anterioridad: "Aún resulta infinitamente más imposible representar 'el ser' como aquello general que corresponde a cada ente" (Heidegger, 1988, p. 142).

Es cierto que Heidegger ha dicho, por ejemplo, que "el nombre 'ser' incluye todo lo que no es simplemente

nada; de hecho ser nombra incluso la nada, en tanto que ésta sólo esencia en aquél"[25]. Pero el mismo filósofo nos invita a no quedarnos en ese pensamiento –aunque, por cierto, hay que considerarlo–, so pena de que en nuestro avance lleguemos a un punto en que se nos pierde de vista y queda inexperienciado aquello de que hablamos.

"Ser: Nada: Mismo", aparte de lo ya dicho y sin pretender agotar el sentido de la frase, significa, también, que el ser no es un ente, sino que trasciende todo ente, aunque siempre sea ser *de los* entes; la frase apunta, por ende, a la *diferencia ontológica*, una de las bases del pensamiento de Heidegger. Aclaremos esto brevemente, recurriendo, de nuevo, al "Seminario de Le Thor, 1969": "*Diferencia [diaphorá]* es tener *aparte* lo uno de lo otro. La diferencia ontológica mantiene a distancia, el uno del otro, a ser y a ente. Esta diferencia no es hecha por la metafísica, aunque sostiene y porta a la metafísica. [...] se puede decir: en toda la filosofía corre, subyacente y nunca como tema, la diferencia de ser y de ente. Pero sólo a partir de *Ser y Tiempo*, obra en que se emprende la meditación del ser en tanto que ser, la diferencia ontológica llega a ser tema explícito" (Heidegger, 1975, p. 91).

Frente a este planteamiento podría objetarse –como lo hace Ortega– que lo que Heidegger considera 'distinción fundamental' entre lo 'ontológico' y lo 'óntico', lejos de ser fundamental, es trivial y vetustísima, o es una distinción incontrolable, porque no se sabe nunca dónde acaba lo 'ontológico' y empieza lo 'óntico'[26]. Sin entrar por ahora en un examen pormenorizado de esta controversia[27], afirmaría, mientras tanto, que la posición de Heidegger sigue sosteniéndose, en cuanto que su interpretación del ser es tan profundamente innova-

dora, que una discusión con él que se maneje a partir del concepto tradicional del ser se hace imposible, al constituirse, *de ese modo*, un malentendido permanente el "diálogo" con su pensar.

3. Época técnica y arte contemporáneo

Dirigiremos, en forma breve y perentoria, dos preguntas a la obra de Heidegger, sin pretender con eso dar una respuesta a los problemas de la era técnica, sino, más bien, queriendo indicar con ellas una dirección –que parece fructífera– a los que mediten sobre tales problemas. Las preguntas recaen sobre aquello que más le preocupó, según Jean Beaufret[28], en las últimas décadas de su vida: el predominio planetario de la esencia de la técnica moderna. Las cuestiones son éstas: ¿de qué manera le "aparecen" los entes –esto es, la *realidad*, entendiendo esta palabra en sentido amplio– al hombre contemporáneo?, ¿qué habría ocurrido con las *cosas* –en el sentido lato del término–, dado el modo de "aparecer" de los entes propio de la época técnica?

A la primera interrogante, Heidegger responde, dicho de modo escueto, que la "realidad" va quedando reducida, para el hombre actual, a entidades que están siempre disponibles para un consumo o utilización ilimitados y a ultranza, es decir, a 'existencias' –en el sentido comercial de *stocks*–, a 'reservas' –en el significado económico de la palabra–, a 'fondos' que pueden ser explotados sin miramientos ni especiales consideraciones. "La naturaleza –señala este pensador– se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas. Esta relación fundamentalmente técnica del hombre para con el mundo como totalidad se desarrolló

primeramente en el siglo XVII, y además en Europa y solamente en ella. Permaneció durante mucho tiempo desconocida para las demás partes de la tierra. Fue del todo extraña a las anteriores épocas y destinos de los pueblos" (Heidegger, 1994b, p. 23)[29]. El territorio en general, las comarcas que lo componen, cada paraje, las montañas y las profundidades de la tierra, los mares, ríos y lagos, las selvas y bosques, la atmósfera que rodea al globo terráqueo, y hasta los espacios interestelares[30] –con los cuerpos que contienen–, son asumidos por el hombre de la técnica, *desde ya*, en el horizonte de un uso incondicionado. Por cierto, esta actitud no es en este momento histórico privativa de Europa, su lugar de origen, sino que se ha extendido por el planeta. Y afecta a todo, inclusive lo más insospechado; de un bello paisaje saca provecho la industria turística; del arte, la industria del disco, la cinematográfica o la del ocio; de los sentimientos, la publicitaria; la lista podría ser prolongada indefinidamente.

Para dar respuesta a la segunda cuestión, de manera muy apretada también, recurrimos a unas sugerentes reflexiones de un amigo de Heidegger, Erhart Kästner, director de la biblioteca de Wolfenbüttel[31]. En un discurso en el que no lo nombra pero que, sin duda, está inspirado en su pensamiento, defiende algunas tesis ligadas a lo antes planteado. Recojamos dos de ellas: 1. "La Época Moderna consiste en la disposición sin reparos sobre las cosas, en su vigilancia, cálculo, engaño, violencia y explotación totales". 2. "El arte moderno no es tan moderno como él mismo piensa, porque es la única instancia que percibe el estado de necesidad de las cosas sobreexigidas, martirizadas, agotadas, hambreadas, y la única que les concede un espacio libre"[32]. Para ilustrar

sus tesis, Kästner se refiere a pintores como de Chirico, Duchamp, Magritte, Tobey, Ernst y Dalí. Refiriéndose a este último, dice: "Los relojes de Dalí colgando cual flanes de ramas muertas se burlan de la sobrevaloración de la medida. Claro está que tales relojes no pueden caminar. Son fósiles anticipados extraídos de la montaña del futuro. Cuando se los ve se piensa que todo ha pasado ya, que esta Época Moderna y de la medida ha concluido catastróficamente. En el desierto que dejó en las almas, cuelgan estos contadores deteriorados convertidos en inservibles"[33]. ¿Quedan, así, *suficientemente* definidos el hombre moderno, las cosas y el arte recientes? *Ciertamente, no.* Pero a partir de estas tesis quedamos en condiciones de efectuar sucintas consideraciones sobre nuestro asunto.

4. Bosquejo de la esencia de la técnica moderna

Heidegger, como hemos indicado, considera nuestro tiempo como la época del predominio incondicionado de la esencia de la técnica moderna, esencia que llama *das Ge-stell*: lo dis-puesto, el dis-positivo, la im-posición, la posición-total. Esta esencia es un modo de destinarse el *ser* al hombre, y a ella corresponde esto (sea dicho de paso, reiteraré, en aras de la claridad, algunas ideas vertidas anteriormente; por otro lado, me detendré especialmente en algunos asuntos que considero claves dentro del contexto de esta exposición):

4.1 Advierte Heidegger que "en palabras esenciales del habla cae fácilmente en olvido lo propiamente dicho por ellas, a favor de lo mentado superficialmente" (Heidegger, 2003, p. 203). Así habría ocurrido con la palabra *técnica*, que proviene de *tékne*. Sería necesario, por

tanto, tratar de recuperar lo propiamente dicho por ella; de ese modo, contaríamos con una señal que nos indicaría un rumbo para la meditación (Heidegger, 2003, p. 203). Se trata sólo de eso. No se trata de atribuir al puro etimologizar un poder pensante que no tiene.

Refiriéndose a su meditación sobre la cosa *(das Ding)*, Heidegger aclara su modo de pensar, saliendo al paso de malos entendidos y tergiversaciones respecto de su método, que no se reduce, por cierto, a hacer etimologías. Dice: "Podría parecer que la esencia de la cosa que acabamos de meditar está cuidadosamente extraída del sentido literal del nombre del antiguo alto alemán *thing*, encontrado casualmente. Nace la sospecha de que la experiencia que buscamos de la esencia de la cosa está fundada en la arbitrariedad de un juego de etimologías. La opinión se consolida y se hace corriente opinar que aquí sólo se utiliza el diccionario en lugar de reflexionar sobre los comportamientos esenciales. Sin embargo, el caso es lo contrario de lo que apuntan tales temores. [...] Verdaderamente, en lo que a esto se refiere, no ocurre aquí ni en los demás casos que nuestro pensamiento viva de la etimología, sino que la etimología resulta remitida a meditar ante todo los comportamientos esenciales de lo que las palabras, en cuanto palabras, nombran no desplegadamente. [...] lo decisivo no es, en modo alguno, la historia semántica de las palabras [...], sino algo completamente distinto" (Heidegger, 2003, p. 234 y s.). Como señala Olasagasti, la etimología simplemente "nos remite a lo que está por pensar y hay que pensar"[34]. Si el método de Heidegger consistiera en "el uso masivo del diccionario", los más grandes filósofos serían los filólogos, y bastaría con estar pertrechado de un buen número de diccionarios etimológicos para

filosofar a más y mejor. Pero, claro está, eso no ocurre. Para llegar adonde Heidegger ha arribado, no bastan los diccionarios ni los conocimientos filológicos. Para llegar allí se requiere, entre otras muchas cosas, estar radicalmente inmerso en la tradición más que bimilenaria de la filosofía y entrar en un fecundo diálogo con esa tradición. Ni esa inmersión ni ese diálogo se alcanzan limitándose a consultar diccionarios etimológicos o de otros tipos. Para que acontezca lo uno y lo otro tienen que ponerse en juego numerosas otras instancias –varias de las cuales (y decisivas) no dependen del que filosofa–, a las que aludiremos, en parte, en lo que sigue.

Con la palabra *tékne* los griegos nombraban no sólo el hacer y saber artesanos, sino el arte más elevado y las bellas artes (Heidegger, 2003, p. 121). Más aun: hasta el pensar de Platón, las palabras *tékne* y *epistéme* se presentan unidas; ambas designan el conocer en el más amplio sentido (Heidegger, 2003, p. 121). Un ejemplo significativo: "Entre los griegos circulaba un viejo relato, según el cual Prometeo habría sido el primer filósofo. Es a Prometeo a quien Esquilo hace decir la sentencia que enuncia la esencia del saber *[das Wesen des Wissens]*: "Saber *[Wissen]*, sin embargo, es, con mucho, menos fuerte que necesidad. (*Prom.*, 514, ed. Wil.)"[35].

Esto significa que tanto la *tékne* como la *epistéme* son modos de la verdad *(alétheia)*, del adverar, veri-ficar o averigüar *(aletheúein)*, es decir, del desvelamiento, del desocultar[36]. En este caso, en vez de destacar la diferencia entre *tékne* y *epistéme* –lo que es habitual al abordar el tema–, Heidegger hace resaltar lo que las une[37].

Lo decisivo de la *tékne* no estriba en el hacer y manipular; tampoco, en aplicar medios; lo decisivo en ella consiste en ser el modo del desocultar *(aletheúein)* de

aquello que no se pro-duce por sí mismo, ni está ya ahí frente a nosotros (Heidegger, 2003, p. 122); por ejemplo, una casa, un puente, una jarra, un molino de viento, una veleta, un sendero, un barco o una copa sacrificial que hay que pro-ducir *(poiésis)*; por tanto, la *tékne* ostenta, a la par, un carácter poiético (Heidegger, 2003, p. 121).

En la *physis* está también este rasgo; inclusive, la *physis* es *poiésis* en el sentido más elevado, ya que los entes "físicos" tienen en sí mismos el brotar en el pro-ducir; v. gr., las flores en el florecer (Heidegger, 2003, p. 120).

Aristóteles, hijo de un médico, usa en varias ocasiones ejemplos de la *praxis* médica[38], esclareciendo, así, la *mirada previa* que se reconoce capaz de *tékne*, y el *saber hacer* médico *(tékne iatriké)*: tener vista y entender lo que es la salud y lo que hace falta para mantenerla o recuperarla[39].

La *tékne* es, pues, ante todo, una modalidad de la verdad. "O, ahora –dice Heidegger, en una nota marginal que escribió en su ejemplar de «La pregunta por la técnica»–, *el* modo determinante [o decisivo] del desocultamiento"[40].

Hay, en efecto, un modo peculiar de la *verdad*, a saber, el des-ocultar pro-vocante *(herausforderndes Entbergen)*, que impulsa al hombre a desencubrir todo lo que hay asumiéndolo, *a priori*, en el horizonte de la utilización y de la explotación a ultranza. A propósito de esto, pongamos en primer plano una idea que debe actuar explícitamente en las consideraciones que vendrán a continuación.

El concepto de verdad, tradicionalmente, se define como la conformidad del pensamiento con las cosas. El hilo conductor de esta idea es la concordancia *(Übereinstimmung)*, la adecuación *(Angleichung)*,

la conveniencia *(Übereinkunft)*, la correspondencia *(Entsprechung)*, la coincidencia *(omoiesis)* y la rectitud *(Richtigkeit)*[41]. "Nótese –advierte Heidegger– que la expresión 'verdad del ser' no tiene ningún sentido si se entiende verdad como rectitud de un enunciado. *Verdad* está entendida aquí, por el contrario, como 'estado de no-retraimiento' *(Unverborgenheit)*, y más precisamente aun, si uno se sitúa en la óptica del Dasein [no, simplemente, en la perspectiva del hombre], como *Lichtung*, el Claror. Verdad del ser, quiere decir, Claror del ser" (Heidegger, 1975, p. 89). Generalizando: pensadores actuales –entre los que, por cierto, se destaca nuestro autor– han radicalizado y han dado un nuevo derrotero al planteamiento hasta hace poco vigente respecto de la verdad, remitiendo a su concepto originario griego, que la entiende como *alétheia*, "descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor", en palabras de Ortega[42]. Más aun: la verdad primaria para Heidegger *–después de la verdad del ser y en correspondencia con ella–* sería la aperturidad, patencia o estado-de-abierto *(Erschlossenheit)* del hombre (en rigor, del Dasein). Esta verdad culmina en el modo de ser propio o auténtico del ente humano (Dasein), la resolución o estado-de-resuelto *(Entschlossenheit)*, e involucra, por tanto, una cuestión "ética"[43]. En esta línea de pensamiento –en el que la verdad es, primordialmente, un asunto "ético", y no lógico o epistemológico–, si no me equivoco *y considerando todas las divergencias previsibles*–, Ortega habla de *la verdad como coincidencia del hombre consigo mismo*. Al respecto, dice: "El problema sustancial, originario, y en este sentido único, es encajar yo en mí mismo, coincidir conmigo, encontrarme a mí mismo"[44]. E insistiendo en ello: "La verdad es lo

único que esencialmente necesita el hombre, su única necesidad incondicional. Todas las demás, incluso comer, son necesarias bajo la condición *de que haya verdad, esto es, de que tenga sentido vivir.* Zoológicamente habría, pues, que clasificar al hombre, más que como carnívoro, como *Wahrheitsfresser*"[45]. Y para darle todavía más gravedad al asunto, añade: 'verdad' –del lat. *veritas, verum*– "debió provenir de una raíz indoeuropea –*ver*– que significó 'decir' –de ahí *ver -bum*, palabra–, pero no un decir cualquiera, sino el más solemne y grave decir, un decir religioso en que ponemos a Dios por testigo de nuestro decir; en suma, el juramento"[46].

4.2. Los *entes* aparecen como *Bestände* (con*stantes*), esto es, como ya hemos señalado, 'objetos de encargo', 'existencias' (en el sentido comercial del término), 'stocks', 'reservas', 'subsistencias', 'fondos'. Hay un texto que me parece insuperable, dentro de la obra de Heidegger, para arrojar luz sobre esta modalidad del ente, y que me veo obligado a citar una y otra vez cuando me refiero a este tema. En los protocolos al "Seminario de Le Thor" de 1969 se lee: "Ya hoy día no hay más *objetos,Gegenstände* (el ente en tanto que se tiene de pie ante un sujeto que lo tiene a la vista) –ya no hay más que *Bestände* (el ente que está listo para el consumo)–; [...] quizás se podría decir: no hay más [...] *substancias*, sino [...] *subsistencias*, en el sentido de 'reservas'. De ahí las políticas de la energía y del [...] ordenamiento del territorio, que no se ocupan, efectivamente, con objetos, sino que, dentro de una planificación general, ponen sistemáticamente en orden al espacio, en vistas de la explotación futura. Todo (lo ente en su totalidad) toma lugar de golpe en el horizonte de la utilidad, del co-mandar [...], o, mejor aun, del *coman-*

ditar [...], de lo que es necesario apoderarse [sea dicho de paso: la palabra comanditar tiene, frente a comandar, un nítido sentido financiero, comercial, e implica un no contraer obligaciones en última instancia]. El bosque deja de ser un objeto (lo que era para los hombres científicos de los siglos XVIII y XIX) y se convierte en 'espacio verde' para el hombre desenmascarado finalmente como técnico, es decir, para el hombre que considera a lo ente *a priori* en el horizonte de la utilización. Ya nada puede aparecer en la neutralidad objetiva de un cara a cara. Ya no hay nada más que *Bestände*, stocks, reservas, fondos" (Heidegger, 1975, p. 111).

4.3. La *naturaleza* se experimenta en nuestros días como el "principal almacén de existencias de energías" (Heidegger, 2003, p. 131). Lo que hemos dicho sobre el ente como *Bestand*, con*stante*, es plenamente aplicable para interpretar lo que Heidegger llama naturaleza calculable, esto es, la naturaleza del mundo de la técnica.

4.4. El *hombre* se asume a sí mismo como ser vivo que trabaja, animal del trabajo *(arbeitendes Lebewesen; arbeitendes Tier)* y material humano *(Menschenmaterial)*, esto es, mano de obra o cerebro de obra[47]. En su ensayo "¿Para qué poetas?", Heidegger agrega que, en cierto modo, los entes naturales y el hombre quedan emparejados por la voluntad de la voluntad en torno a su proyecto de dominio incondicionado respecto de todo lo que hay. "Para este querer –dice, refiriéndose a la última figura del ser, la voluntad de la voluntad–, todo se convierte de antemano, y por lo tanto de manera irrefrenable, en material de la producción que se autoimpone. La tierra y su atmósfera se convierten en materias primas.

El hombre se convierte en material humano uncido a las metas propuestas. La instauración incondicionada de la autoimposición por la que el mundo es producido intencional o deliberadamente en virtud de un mandato humano, es un proceso que nace de la esencia oculta de la técnica" (Heidegger, 1996, p. 260)[48].

4.5. El *pensar* que impera en nuestra época es el computante o calculante *(rechnendes Denken)*, que pretende erigirse como el único modo de pensar digno de ser tomado en serio, desplazando a todos los demás; en especial, al pensar meditativo (*be*sinn*liches Nachdenken*), el que procura desembozar el sentido *(Sinn)* ínsito en el acontecer. Advierte Heidegger que no debemos entender el término calcular "en el sentido estrecho de operar con números. Calcular –añade–, en sentido amplio y esencial, significa: esperar una cosa, es decir, tenerla en consideración, contar con algo, esto es, poner nuestra expectativa en ello. De este modo –agrega, refiriéndose a la ciencia moderna–, toda objetivación de lo real es calcular, ya sea persiguiendo los efectos de las causas, que aclara causalmente, ya haciéndose imágenes morfológicamente sobre los objetos, ya asegurando en sus fundamentos conexiones de secuencia y de orden" (Heidegger, 2003, p. 165). Comentando estas ideas, Jean Beaufret indica que "aun cuando el saber científico [-moderno] no culmina en un cálculo, en el sentido matemático del término, de todos modos, dice Heidegger, en él 'impone su yugo el reino exclusivo del cálculo, con mayor rigor aun por cuanto ya no necesita siquiera usar el número'. Ante su objeto, la única salida que tiene la ciencia es calcular algo de una manera u otra. [...] El pensamiento que calcula, dice Heidegger,

se rige por el esquema [...] 'si..., entonces'. '*Si* no ataco al zar, decía Napoleón, *entonces* mi bloqueo continental se viene a menos' [...]. Digamos que el cálculo matemático, por su parte, no es más que una restricción ideal del espíritu de cálculo que sostiene de cabo a rabo a la empresa científica"[49].

4.6. El *lenguaje* es asumido como simple instrumento; ya sea de comunicación *(Verständigung)*, de información *(Information)* o de intercambio de noticias *(Nachrichten)* en el contexto de la cibernética. Palabras claves respecto de esto son las que pronuncia Heidegger en su conferencia "El principio de razón", donde se refiere al decisivo concepto de información. Leemos allí: *información* "indica, por un lado, el 'dar noticia de', que pone al corriente al hombre actual, del modo más rápido, más completo, menos ambiguo y más provechoso posible, sobre la manera en que sus necesidades, los fondos que éstas necesitan y la cobertura de éstos quedan emplazados con seguridad. De acuerdo con ello, la representación del lenguaje humano como instrumento de información se impone cada vez más. Pues la determinación del lenguaje como información proporciona en primer lugar, y ante todo, el fundamento suficiente para la construcción de máquinas de pensar y para la edificación de grandes centros de cálculo. En la medida, sin embargo, en que la información in-forma, es decir: 'da noticias', al mismo tiempo 'forma', es decir: impone y dispone. La información, en cuanto 'dar noticia de', es ya también la imposición que pone al hombre, a todos los objetos y a todos los recursos, de una forma que basta para asegurar el dominio del hombre sobre la totalidad de la tierra, e incluso fuera de este planeta".

4.7. Las artes son, ahora, instrumentalizadas y manejadas –también en el contexto de la cibernética– con fines de información.

4.8. El *tiempo* va siendo progresivamente reducido a rapidez, instantaneidad, simultaneidad. Hay un texto muy citado de la *Introducción a la metafísica* que alude a ello[50]. Pero es probable que no todos lo conozcan, por lo cual lo traigo a colación una vez más: "Cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan 'experimentar', simultáneamente, el atentado a un rey, en Francia, y un concierto sinfónico, en Tokio; cuando el tiempo sólo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad [...]–entonces, justamente entonces, volverán [...] como fantasmas, las preguntas : ¿para qué? [wozu?] –¿hacia dónde? –¿y después qué?" (Heidegger, 2001a, p. 42)[51]. Ciertamente, podríamos vincular estas preguntas a la concepción del nihilismo que presenta Nietzsche, quien dice: "*Nihilismo*: falta la finalidad; falta la respuesta al '¿para qué?' ['Warum?']"[52]. La experiencia del tiempo que se va imponiendo sería, pues, una manifestación del *nihilismo* en sentido nietzscheano[53].

4.9. El *espacio* se va transformando en un ámbito en el que reina la dis-locación: las lejanías y cercanías se trastocan, implicando un particular des-quiciamiento. En la conferencia "La cosa", Heidegger llama la atención sobre lo desconcertante que resulta el hecho de que el hombre actual –mediante aeronaves, radiodifusión, películas y, sobre todo, el aparato de televisión–, eliminando precipitadamente todas las distancias, no alcanza ninguna cercanía. (A la enumeración hecha en

esa conferencia podríamos agregar, hoy día, las redes computacionales de alcance planetario, que están a la mano de innumerables personas que habitan en medio del mundo técnico). Y la cercanía –dejémoslo apuntado al paso– sería para nuestro pensador algo decisivo en la constitución de un habitar humano que merezca, sin reparos, el nombre de tal (Heidegger, 1994a, p. 143 y s.).

Heidegger, como hemos insinuado –y esto debe quedar meridianamente claro–, ve los beneficios de la técnica moderna y no los rechaza. Tampoco adopta la actitud trivial, fácil, históricamente miope y errónea de declararse enemigo de la técnica[54].

La época moderna es la era de la técnica. La palabra "moderno" debe reservarse, en el contexto del pensar de Heidegger, para caracterizar la época de la técnica y sólo ella. Visto el acaecer histórico de la manera más radical, la ciencia aparece en él como un momento subordinado al despliegue de la esencia de la técnica moderna (nótese que hablamos de la *esencia* de la técnica moderna y *no* de los *aparatos* técnicos de la modernidad). No se niega, sin embargo, que, desde otra perspectiva, lo técnico –*no* la *esencia* de la técnica moderna– aparezca como aplicación de la ciencia y, por ende, como secundario respecto de ella. Mas ese punto de vista puramente historiográfico es dejado atrás por Heidegger –no obstante su corrección–, ya que no alcanza a ser *plenamente* verdadero. Su postura, empero, no va en desmedro de la ciencia. Un texto de su libro *¿Qué significa pensar?* avala lo que acabamos de afirmar. Dice allí: "Cuando buscamos la esencia de la ciencia actual en la esencia de la técnica moderna, con ello situamos la ciencia en una elevada posición que la hace digna de pensarse. La significación

de la ciencia recibe una valoración superior a la que se le concedía en las concepciones tradicionales, para las cuales la ciencia es solamente una manifestación de la cultura humana" (Heidegger, 1964, p. 81).

El llamado arte moderno –si proseguimos con Kästner– tendría, tal vez, que ser designado de otra manera, ya que, *respecto de las cosas*, se mueve en una *dirección inversa* a la que llevan la ciencia y la técnica modernas.

La era moderna, lejos de estar terminando, está en pleno apogeo, y no se ve que vaya a dar pie atrás o que vaya a involucionar. ¡Todo lo contrario! Sigue avanzando en forma acelerada, y no se vislumbra que tenga un fin previsible (salvo por una guerra termonuclear, que acabaría no sólo con la modernidad, sino, presumiblemente, con el planeta).

¿Y lo posmoderno, de que tanto se habla ahora? ¿No ha desplazado ya a lo moderno? De ninguna manera. Lo posmoderno es hoy sólo cuestión de minorías. Ni siquiera está bien definido aún. No podría estarlo, porque se trata de algo emergente de modo embrionario en el seno de lo moderno. Advierte Heidegger que la edad del mundo que suele llamarse época moderna no está tocando a su fin[55], sino que recién comienza, por cuanto la figura del ser que en ella predomina –que él llama *das Ge-stell*– recién ahora se está desplegando en la totalidad del ente por ella preestablecida –lo que él llama *Bestände*–.

El pensamiento de Heidegger puede ser considerado posmoderno, así como las obras de arte a que se refiere Kästner en la conferencia a que he aludido anteriormente, "La rebelión de las cosas". Pero ni el uno –el pensamiento del filósofo de la Selva Negra– ni las otras –las cosas– pueden enfrentar los poderes de la modernidad.

El arte, no obstante, presta a las cosas un refugio *virtual*, dentro del cual pueden declararse –sólo *virtualmente*, también– en algo así como una huelga general; al mismo tiempo, en ese refugio las cosas se protegen tornándose enigmáticas. "Ellas ven una única vía de escape –señala Kästner–, en caso de que vean alguna: emprender la retirada en el enigma. El laberinto es su morada"[56].

5. Síntesis y conclusión

La esencia de la técnica moderna es designada por Heidegger con la palabra *Ge-stell*, im-posición (también se ha vertido como dis-puesto, posición-total, dispositivo, in-stalación, estructura de emplazamiento, disposición, com-posición...)[57]. Con este término se apunta hacia una instancia que escapa al mero arbitrio humano. Aunque en su emergencia han cooperado los hombres, ni su aparición ni su despliegue están, sin más, bajo directrices humanas[58]. *En este sentido*, Heidegger no concuerda con los humanismos habidos hasta ahora, que, paradójicamente, ponen al hombre como centro de lo que hay e instancia decisiva dentro de ello y, al mismo tiempo, no alcanzan a pensar al hombre a la altura de su dignidad[59]. La imposición es una figura del ser.

En cuanto figura del ser mismo –no simple instrumento en manos del hombre–, la imposición posee algo así como una dinámica "propia", constituyendo por uno de sus lados la dimensión más radical de la historia de la humanidad.

Si bien al comienzo fue inherente sólo a la civilización europeo-occidental, su poder se ha hecho planetario. Todas las sociedades de la tierra –y las personas que las conforman– están condicionadas por la imposición. ¿De qué manera?

Por lo pronto, en cuanto que esta instancia induce al hombre a habérselas con lo que hay reduciéndolo a stocks, reservas, fondos, "existencias" en el sentido comercial de la palabra. Bajo el imperio del ser como imposición todo va transformándose en algo que debe encuadrarse dentro de una planificación general en vista de su futura explotación y correspondiente consumo.

La "mentalidad" tecnológica predominante en nuestra época concibe y trata a los mismos hombres como simple mano de obra o cerebro de obra, es decir, como recursos humanos o material humano.

Esta aperturidad del Dasein técnicamente modulada –que va de la mano con la imposición– erige la eficacia[60] incondicionada como instancia suprema para avaluar a los individuos. Alguien *es* en la medida de su rendimiento dentro del dispositivo tecnológico en que está inserto como animal del trabajo: fábrica, establecimiento comercial, lugar de esparcimiento o de vacaciones, industria editorial, universidad[61], medio de comunicación social.

Por cierto, bajo el señorío de la imposición se ha alcanzado metas satisfactorias y plausibles. Ponerlas de relieve resultaría superfluo, ya que los medios de información colectivos lo hacen a toda hora, estableciendo una opinión pública favorable hasta el extremo respecto de lo que provenga de la esencia de la técnica moderna. Tales medios, pues, no sólo informan sino que también forman (y, por cierto, deforman)[62]; configuran la "mente" del hombre actual –su aperturidad, su estado-de-abierto, su estar en la verdad–, impulsándola predominante y decisivamente por el cauce de un pensamiento calculante –o técnico–, que sólo busca aumentar la productividad, descuidando meditar sobre el sentido más

profundo del acontecer personal e histórico (sin duda, en esto hay excepciones; no obstante, son sólo eso).

Pero la "mentalidad" tecnológica –esto es, la aperturidad moderna del Dasein– ha mostrado radicales límites, lados sombríos, aspectos francamente oscuros. Ante todo, en los países altamente tecnologizados o, lo que es igual, plenamente modernos. Luego, en las sociedades a las que se pretende "desarrollar" mediante procesos de modernización en los cuales –sin que esas colectividades se den clara cuenta de ello– no se hace sino acentuar el poderío de la imposición sobre los seres humanos y su contorno. La acogida que brindan a este envío del ser se efectúa con un alborozo y una algarabía algo ingenuos y relativamente poco creadores desde un punto de vista histórico.

Las naciones llamadas "subdesarrolladas" o "en vías de desarrollo" –Chile, como es obvio, entre ellas– reciben la modernidad –el señorío de la imposición– sólo como la salvación, sin caer en la cuenta de que en eso –en la modernidad y en una recepción apresurada de ella, carente de precauciones y prudencia– anida el más extremado peligro. En *Tiempo y Ser* dice Heidegger: "Después de que la técnica moderna ha erigido su dominio y poderío sobre la tierra, no sólo ni principalmente giran en torno a nuestro planeta los *sputniks* y aparatos semejantes, sino que lo Ser como presencia, en el sentido de reservas calculables *[berechenbaren Bestandes]*, habla pronto uniformemente a todos los habitantes de la tierra, sin que aquellos que habitan los continentes extraeuropeos sepan propiamente de la proveniencia de esta determinación del Ser o, pues, puedan saber y quieran saber. (Y menos que nadie desean tal saber, evidentemente, los ocupados desarrollistas, que empujan hoy

a los llamados subdesarrollados hacia el campo auditivo de aquella interpelación del Ser que habla desde lo más propio de la técnica moderna)" (Heidegger, 2003, p. 280 y s.)[63].

El peligro de que hablamos no se refiere sólo ni principalmente al hecho de que los aparatos técnicos puedan ser perjudiciales, dañinos o mortíferos; para determinar la consistencia de ese peligro no basta con tener presentes la contaminación del ambiente –urbano o rural–, la sobreexplotación de la naturaleza –rebajada a almacén de reservas de materias primas–, la destrucción de la capa de ozono de la atmósfera o los devastadores efectos de los accidentes en las plantas de energía nuclear. Tan peligroso como todo eso, y aun más, es la reducción de las personas a material humano, "la posibilidad de construir al hombre en su esencia puramente orgánica tal como se lo necesite: hábiles e inhábiles, discretos y tontos"[64], y la paulatina marginación de los modos de pensar que no se inscriben dentro del rígido marco del pensamiento calculante o técnico[65].

De esta suerte, el pensar que discurre tras el sentido *(Sinn)* de todo acontecer –el pensar meditativo *(besinnliches Nachdenken)*– es puesto en un lugar periférico[66] desde el que no puede cumplir cabalmente su misión: evitar el velamiento del sentido y, por tanto, el absurdo (el pensamiento computante o técnico no alcanza, pues, a ser complementado con suficiencia)[67]; así, también, el hombre se siente explotado en múltiples relaciones (y no sólo económicas), tal como indica Ernst Jünger en un texto recogido por Heidegger[68].

El pensador compara la imposición con Jano Bifronte, queriendo decir que junto a ella se da otro envío del ser que abre un futuro nuevo en el seno del mundo téc-

nico[69]. Se trata de la Cuaternidad o Unicuadridad (*das Geviert* : lo Cuadrante, la Cuaterna), esto es, la reunión en torno a las cosas del Cielo, la Tierra, los Mortales y los Divinos. Esta manifestación del ser –presumiblemente, matriz de toda otra– ha sido constreñida por la imposición de tal modo que se mantiene velada y permanece en el retraimiento. Pero esa constricción no ha hecho desaparecer la reunión de los cuatro alrededor de las cosas sino que, por el contrario, ha suscitado su irrupción, aunque sea en el ámbito de lo extraño e inhospitalario (*Unheimlichkeit*)[70].

Asumir en la forma apropiada estas dos figuras del ser es la gran tarea del hombre del porvenir. Esta tarea exige de pensadores y poetas un quehacer bien preciso: preparar en la palabra una morada al ser unitario que tiende a escindirse, vigilando para que la unidad ya resquebrajada se recupere y para que se restablezca un acogimiento armónico de las más radicales instancias históricas del presente.

1 Friedrich Dessauer: *Discusión sobre la técnica*, Ediciones Rialp, Madrid, 1964. Trad. de Álvaro Soriano y Lucio García Ortega. Hacia el final de su voluminoso libro –capítulo V–, se refiere a Jaspers, Ortega y Heidegger, mostrando una ejemplar incomprensión de sus planteamientos fundamentales.

2 Cfr., Carl Mitcham: *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Ed. Anthropos / Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Barcelona, 1989; p. 49. Trad. de César Cuello Nieto y Roberto Méndez Stingl.

3 En textos tales como *La rebelión de las masas (Obras Completas (O.C.)*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, vol. IV), *Meditación de la técnica* (*O.C.*, V) y "El mito del hombre allende la técnica" (*O.C.*, IX). Este último texto debe verse –dadas las numerosas erratas de la versión en *Obras Completas*–, en "*Meditación de la Técnica* y otros ensayos sobre ciencia y filosofía", Revista de Occidente en Alianza Editorial (Colección «Obras de José Ortega y Gasset»), Madrid, 1982; pp. 99 y ss. Edición de Paulino Garagorri. Ahora, *La rebelión de las masas* y *Meditación de la técnica* son accesibles en los tomos IV y V de la nueva edición de *Obras Completas* de Ortega, que está siendo publicada por la Editorial Taurus de Madrid. Hasta ahora han aparecido cinco volúmenes de diez que se han proyectado.

4 Véase, por ejemplo, *El ambiente espiritual de nuestro tiempo* (*Die geistige Situation der Zeit*, 1931), Ed. Labor, Barcelona, 1955, y *Origen y meta de la historia* (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949), Ed. Revista de Occidente (Colección Selecta), Madrid, 1965. Trad. de Fernando Vela. Algunas consideraciones al respecto, en: Jorge Acevedo: "*Crítica de la razón lúdica*, de Cristóbal Holzapfel"; *Revista de Filosofía*, Vol. LIX, Santiago de Chile, 2003; pp. 145 y ss.

5 "*El trabajador*. Dominio y figura" ("*Der Arbeiter*. Herrschaft und Gestalt"), Tusquets Editores, Barcelona, 1993. Trad. de Andrés Sánchez Pascual.

6 *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*; en *Obras*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966; vol. VII. *La justicia social y otras justicias*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1979.

7 Cfr., Carl Mitcham: *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, ed. cit., p. 49.

8 Cfr., *Introducción a Heidegger*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1967.

9 Véase, de Heidegger, "La pregunta por la técnica"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 42003; p. 132. Traducción de Francisco Soler Grima. Edición de Jorge Acevedo Guerra ("Die Frage nach der Technik"; en *Gesamtausgabe* [GA: *Edición integral*], vol. 7: *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2000; p. 23. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann [Versión revisada, con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra]). También, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 21994. Trad. de Yves Zimmermann; p. 23 (*Gelassenheit*, Günther Neske, Pfullingen, 1959; p. 20).

10 Cfr., "Das Ge-Stell" ("Lo dis-puesto"); en GA, 79, 1994: *Bremer und Freiburger Vorträge (Conferencias de Bremen y Friburgo)*; p. 35. Edición de Petra Jaeger (hay versión castellana, inédita, de Francisco Ugarte).

11 La última parte de la frase citada cobra especial importancia a la luz de lo que planteamos más adelante sobre *la verdad*.

12 Cfr., "El arte y el espacio"; revista *Eco* N° 122, Bogotá, 1970; p. 114. Trad. de Tulia de Dross. Véase, también, de Heidegger, *Observaciones relativas al arte –la plástica– el espacio* y *El arte y el espacio*, Cuadernos de la Cátedra Jorge Oteiza, Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2003, pp. 120 y s. Introducción y notas de Félix Duque. Trad. al castellano de Mercedes Sarabia (obra trilingüe: alemán, castellano, vasco). Además, *Die Kunst und der Raum –L'art et l'espace –El arte y el espacio*, Ediciones de la

Escuela de Arquitectura de la Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso (Chile), 1983. Trad. del alemán al francés: Jean Beaufret y François Fédier. Trad. del francés al castellano: Edison Simons [GA, 13: *Aus der Erfahrung des Denkens*, 1983; p. 206. Edición de F.-W. von Herrmann].

13 Respecto de lo que llama a ser meditado, véase, de Heidegger, "¿A qué se llama pensar?"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., pp. 253 ss. (GA, 7, pp. 129 y ss.).

14 Creo que para otorgar impleción a la palabra tecnología, podríamos pensar, *por lo pronto*, en la cibernética como *Ersatz* (sustituto) de la filosofía y de la poesía, y nueva ciencia fundamental, así como en la politología, la sociología, la psicología, la antropología como antropología cultural, la lógica como logística y semántica, la misma filosofía *transformada en ciencia empírica del hombre* y en teoría u ontología *del conocimiento*, y disciplinas afines a las nombradas, que, como propone Heidegger, han llegado a ser preponderantes sin tener ya –en algunos casos– la menor relación con su propio fundamento. Cfr., François Fédier y otros: "Protocolo a Seminario de Le Thor, 1969", ed. cit., p. 113 (*Questions*, IV, ed. cit., p. 305. GA, 15, p. 370). También: a) "El final de la filosofía y la tarea del pensar"; en *Tiempo y Ser*, Ed. Tecnos, Madrid, 1999, p. 79. Trad. de José Luis Molinuevo ("Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens"; en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 31988; pp. 63 y ss.). b) "Moira (Parménides VIII, 34-41)"; en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994; p. 203. Trad. de Eustaquio Barjau (GA, 7, p. 239). [El texto de "El final de la filosofía y la tarea del pensar" puede encontrarse en *¿Qué es filosofía?*, Ed. Narcea, Madrid, 1978, pp. 99 y s. Trad. de J. L. Molinuevo. El texto de "Moira (Parménides VIII, 34-41)" puede hallarse en la revista *Mapocho*, tomo II, N° 1, Santiago de Chile, 1964, p. 208. Trad. de Francisco Soler Grima].

15 Piénsese en *dispositivos tecnológicos* como una fábrica, una factoría, un complejo industrial, una entidad financiera, la industria motorizada de la alimentación, una universidad, los modernos instrumentos técnicos de información, las máquinas traductoras, los computadores, las redes informáticas, los satélites artificiales, los grandes centros de cálculo, los lenguajes formalizados, la planificación estratégica, la industria turística, la industria del ocio, el ensamblaje de todos ellos.

16 Ahora, también en Ed. Trotta, Madrid, 2003 [§ 7: El método fenomenológico de la investigación. Parte C: El concepto preliminar de la fenomenología]. Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 171993, p. 35. Versión revisada, con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra. GA, 2, 1977: *Sein und Zeit*. Versión con las características de la recién señalada. Edición de F.-W. von Herrmann). Lo cursivo, lo que va entre guiones y la enumeración es mía. Como se ve, lo que Heidegger entiende por *fenómeno* tiene poco o nada que ver con lo que habitualmente se entiende por tal, incluyendo en esa habitualidad las concepciones *filosóficas* sobre el fenómeno.

17 Al respecto, de Francisco Soler, *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983. Primera parte. Cap. II: El olvido del ser y su 'superación'. Edición de Jorge Acevedo Guerra.

18 Véase, también, de Heidegger, *Hacia la pregunta del ser*, Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona 1994; trad. de José Luis Molinuevo; p. 121 "En torno a la cuestión del ser"; en *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2000. Trad. de

Helena Cortés y Arturo Leyte; p. 340 ("Zur Seinsfrage". GA, 9: *Wegmarken*, p. 421; 1976. Edición de F.-W. von Herrmann. *Wegmarken*, p. 249. V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1967. Debo hacer notar que el tomo 9 de la *Edición integral* tiene diferencias con el libro *Wegmarken*, a pesar de llevar el mismo título; por lo pronto, en la paginación; además, recoge textos no incluidos en *Wegmarken*; por último, el tomo 9 es una versión revisada con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra). Sobre esto, véase, además: a) "Tiempo y Ser"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., pp. 281, 284, 299 ss. ("Zeit und Sein"; en *Zur Sache des Denkens*, ed. cit., pp. 7, 9, 22 ss.). b) "La sentencia de Anaximandro"; en *Caminos de bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 1995; pp. 333 y ss. Ed. de 1998, pp. 274 y ss. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte ("Der Spruch des Anaximander"; en *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1950, pp. 340 y ss. GA, 5: *Holzwege*, 1977; pp. 369 y ss. Edición de F.-W. von Herrmann. Versión con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra). c) "Hegel y los griegos"; en *Hitos*, ed. cit., pp. 351 y ss. ("Hegel und die Griechen"; en *Wegmarken*, ed. cit., pp. 262 y ss. GA, 9, pp. 434 y ss.). El texto de "Hegel y los griegos" puede hallarse en la *Revista de Filosofía* indicada al comienzo de esta nota; pp. 121 ss. Trad. de Ian Mesa Echeverría, revisada por Francisco Soler Grima.

19 Esta palabra clave, *Ereignis* (acontecimiento, suceso, evento), ha recibido diferentes traducciones: acontecimiento-apropiador (Francisco Soler), evento (Dina V. Picotti C.), acaecimiento propicio (Félix Duque), advenimiento apropiador (Yves Zimmermann), apropiamiento (Marcos García de la Huerta); cuando va como Er-eignis, Helena Cortés y Arturo Leyte traducen acontecimiento de transpropiación; si no, la dejan tal cual: Ereignis. Véase, de Heidegger, "Seminario de Le Thor", *1969*, Alción Editora, Córdoba (Argentina), 1995; pp. 65 y s.; nota del traductor. Trad. de Diego Tatián. Pablo Oyarzún hace notar las dificultades de traducción de este término en su versión, parcial hasta ahora, de *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, accesible en esta dirección web, de la Escuela de Filosofía de la Universidad Arcis: http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/ereignis.pdf.

20 Respecto de la felicidad –el paraíso en la Tierra–, que nos traería automáticamente la tecnociencia, véase, de Heidegger: *Serenidad*, ed. cit., p. 22 (*Gelassenheit*, ed. cit., p. 19). Además, de Heidegger: a) *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, pp. 189 y ss. Trad. y nota de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. (*Der Satz vom Grund*, Neske Verlag, Pfullingen, 41971, pp. 198 y ss. GA, 10, 1997; p. 178. Edición de Petra Jaeger [Versión revisada, con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra]). b) *¿Qué significa pensar?*, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 54. Octava lección. Trad. de Raúl Gabás Pallás (*Was heißt denken?*, GA, 8, 2002, p. 88. Edición de Paola-Ludovika Coriando [Versión revisada, con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra]). También, de Cristóbal Holzapfel, *Crítica de la razón lúdica*, Ed. Trotta, Madrid, 2003; p. 32. Este libro es producto del Proyecto 1010971 –"Razón de ser. Un estudio sobre la razón suficiente y sus alcances en la interpretación heideggeriana de Leibniz"–, del Fondecyt de Chile, del cual hemos sido investigadores.

21 Véase, de Heidegger, "Construir Habitar Pensar"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit. (GA, 7). Además, de Jorge Acevedo Guerra: "Hacia una nueva interpretación del hombre. Heidegger"; en *Cuadernos de Filosofía* N° 19, Concepción

(Chile), 2001. Págs. 7-19. Ahora, también en *Cyberhumanitatis* N° 22, Santiago de Chile, Otoño 2002 (ISSN: 0717-2869): http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl/CDA/texto_simple2/0,1255,SCID%253D3487,00.html.

22 Además, de Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*; Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Editorial Almagesto, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003. Trad. de Dina V. Picotti C. Otra versión al castellano: *Contribuciones a la filosofía. Del acontecimiento*, Edición limitada, para uso académico, con el patrocinio del Fondo de Desarrollo Científico y Tecnológico (Fondecyt) de Chile. Impreso en los talleres de RIL Editores, Santiago de Chile, 2004. Trad. de Breno Onetto Muñoz [GA, 65: "*Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis)"; 1989. Edición de F.-W. von Herrmann].

23 "Carta a Jean Beaufret"; en: Rogelio Fernández Couto (compilador): *Conmemorando a Martin Heidegger*. Dossier de Imago Agenda 1997-2000, Ediciones de la Biblioteca Internacional Martin Heidegger / Editorial Letra Viva (Colección 'En camino hacia el lenguaje', dirigida por Dina V. Picotti C.), Buenos Aires, 2002; p. 440. Trad. de Jorge Acevedo Guerra.

24 Véase mi prólogo a *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., pp. 19 ss. (en especial, p. 21).

25 "La pregunta por el ser"; en *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana) N° 106, México, 2003; p. 13. Trad. de Ángel Xolocotzi. ["Die Frage nach dem Sein"; en *Heidegger Studies* Vol. 17, Duncker & Humblot, Berlin, 2001; p. 14. Edición de F.-W. von Herrmann].

26 Cfr., *La idea de principio en Leibniz. O.C.*, VIII, p. 279, n. 1.

27 Baste con decir, por ahora, que cuando Ortega escribe *La idea de principio en Leibniz* había muy pocos textos de Heidegger publicados. Por otra parte, Ortega no habría alcanzado a revisar suficientemente con vistas a su publicación ese libro. Véase, de Julián Marías, "Exhortación al estudio de un libro"; en *La Escuela de Madrid*; *Obras*, vol. VII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1960; pp. 437-441: en especial, p. 439.

28 Cfr., "*Al encuentro de Heidegger.* Conversaciones con Frédéric de Towarnicki", Monte Ávila Editores, Caracas, 1987, p. 9 (Prólogo de Frédéric de Towarnicki). Trad. de Juan Luis Delmont.

29 Sobre el concepto de naturaleza, véase, de Heidegger, "Hebel –el amigo de la casa"; en revista *Eco* N° 249, Bogotá, 1982. Trad. de Beate Jaecker con la colaboración de Gerda Schattenberg. Entre las páginas 236 y 237 Heidegger enumera cinco situaciones que son dignas de ser consideradas como problemas. Debido a una errata, no aparece la segunda de ellas: "Es algo digno de ser considerado como un problema el que hoy día se dé como única clave para el secreto del mundo el carácter mensurable de la naturaleza". (GA, 13, p. 146).

30 Al respecto: Heidegger: a) *La proposición del fundamento*, ed. cit., p. 193 (*Der Satz vom Grund*, ed. cit., p. 203). b) "Apuntes del taller"; en *Estudios Públicos* N° 28, Santiago de Chile, 1987, p. 294. Trad. de Feliza Lorenz y Breno Onetto (GA, 13, pp. 151 s.).

31 Respecto de esta amistad, véase: Ramón Rodríguez: "Estudio preliminar"; en: Heidegger: *Escritos sobre la Universidad alemana*, Ed. Tecnos, Madrid, 21996; p. XLIV. Trad. de Ramón Rodríguez.

32 "La rebelión de las cosas"; en revista *Eco* N° 233, Bogotá, 1981, p. 512. Trad. de David Sobrevilla. (Este texto es un discurso que, en 1972, pronunció el autor ante la Academia Bávara de Bellas Artes en Munich).

33 Ibíd.

34 *Introducción a Heidegger*, ed. cit., p. 179.

35 Heidegger. "Discurso de rectorado"; en *Escritos sobre la Universidad alemana*, ed. cit., pp. 9 s. "L'Université allemande envers et contre tout elle-même" [La Universidad alemana, contra viento y marea, ella misma]; en *Écrits politiques*, Éd. Gallimard, Paris, 1995; p. 101. Presentación, traducción y notas de François Fédier. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 21990; p. 11. Edición de Hermann Heidegger. Bernardo Perea Morales traduce: "El arte [tevcnh] es, con mucho, más débil que necesidad". «Prometeo Encadenado»; en: Esquilo: *Tragedias*, Ed. Gredos (Colección Biblioteca Básica), Madrid, 2000; p. 291. Introducción General de Francisco Rodríguez Adrados.

36 Como se ve, no es necesario el neologismo "verdadear". El castellano tiene recursos de sobra para decir lo que quiere decir Heidegger cuando habla de *aletheúein*.

37 Otro acercamiento entre *tékne* y *epistéme, efectuado en otra perspectiva*, lo encontramos en este texto: "La *(tékne)* no es solamente una forma previa de *(epistéme)*, o una forma previa a la *epistéme*, sino que entra esencialmente en la *epistéme*; dominar el ente, dirigirlo, hacer utilizable el conocimiento, no es algo a lo que sólo se aspire en la técnica en sentido estricto, sino también en toda praxis profesional. La ciencia tiene siempre por meta el 'rendimiento'". Cfr., de Heidegger, *Introducción a la filosofía*, Ediciones Cátedra / Universidad de Valencia, Madrid, 1999, p. 238. Trad. de Manuel Jiménez Redondo (GA, 27, 1996: *Einleitung in die Philosophie*, p. 225. Edición de Otto Saame † y Ina Saame-Speidel. Recoge las lecciones impartidas por Heidegger en el primer semestre del curso 1928-1929, en la Universidad de Friburgo).

38 Cfr., de Heidegger, "Qué es y cómo se determina la *physis*. Aristóteles Física B,1"; en *Revista de Filosofía* Vol. XXI-XXII, Santiago de Chile, 1983; pp. 18 s. Trad. de Francisco Soler. Edición de Jorge Acevedo. También, en *Hitos*, ed. cit., p. 213. [GA, 9, p. 255].

39 Ibíd. Véase, además, de Xavier Zubiri, *Cinco Lecciones de Filosofía*, Ed. Alianza, Madrid, 1988; pp. 18 ss. (Lección I, § 1).

40 GA, 7; p. 13, nota b: oder jetzt *die* maßgebende Weise der Entbergung.

41 Heidegger. *Ser y Tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997; § 44. Trad. de Jorge Eduardo Rivera [GA, 2. Versión revisada, con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra. Edición de F.-W. von Herrmann]. Además: "De la esencia de la verdad"; en *¿Qué es metafísica?*, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1974. Trad. de Xavier Zubiri. *La doctrina de la verdad según Platón*, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, Santiago, 1953. Trad. de Juan David García Bacca. Esta versión se puede hallar en la siguiente dirección web: http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/verdad%20platon.pdf. Los dos últimos textos indicados se encuentran, también, en *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2000. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte [GA, 9]. El último, con el título *La doctrina de Platón acerca de la verdad*, se halla en esta dirección web: http://www.cybertesis.cl/tesis/uchile/2000/abalo_f/doc/abalo_f.pdf. La traducción correspondiente es de Francisco Abalo Cea y Pablo Sandoval Villarroel. Véase, también: a) *Introducción a la filosofía*, ed. cit., §§ 9 a 31 (GA, 27). b) GA, 45, 1984: *Grundfragen der Philosophie*. Ausgewählte "Probleme" der "Logik", Edición de F.-W. Von Herrmann, que ha sido traducido parcialmente al castellano por Pablo Sandoval: "*Preguntas fundamentales de la filosofía*. "Problemas" escogidos de la "Lógi-

ca", Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, 2004. Edición y prólogo de Jorge Acevedo. Este volumen de la *Edición integral* recoge un curso del Semestre de Invierno de 1937/1938. c) *De la esencia de la verdad*, Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, 2005. Trad. de Francisco Abalo. Edición y prólogo de Jorge Acevedo.

42 *Meditaciones del Quijote. O.C.*, I, p. 336. Este libro también es accesible ahora en el volumen I de la nueva edición *de Obras Completas* de Ortega que está publicando la Editorial Taurus.

43 *Ser y Tiempo*, § 60. Véase, también, los capítulos II y XI de mi libro *Heidegger y la época técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1999. Además: Jorge Acevedo Guerra: a) "La verdad originaria –apertura–, y el concepto de valor"; en César Ojeda y Alejandro Ramírez (editores): *El sentimiento de lo humano en las ciencias, la filosofía y las artes. Homenaje a Félix Schwartzmann*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2004. b) "Verdad originaria como apertura en Heidegger. Una aproximación a sus doce tesis acerca de la verdad"; en *Revista de Ciencia Sociales* N^{os} 49/50. "En recuerdo de Jorge Millas", Valparaíso (Chile), 2005. Edición dirigida por Agustín Squella.

44 *En torno a Galileo*, Lección VII; *O.C.*,V, p. 86.

45 *Prólogo para alemanes. O.C.*,VIII, p. 40.

46 *El hombre y la gente. O.C.*, VII, p. 145. Aunque de manera distinta, mi amigo y colega Édison Arias Arcos pone en conexión las teorías de Heidegger y Ortega acerca de la verdad; si no le he entendido mal, hace hincapié en la verdad como un dejar ser *(seinlassen)*, aspecto en el que ambos filósofos coincidirían decisivamente, tanto en el nivel ontológico como en el ético. Cfr., "La situación de la verdad a fines del segundo milenio"; en *Cuadernos de Filosofía* N° 13, Concepción (Chile), 1995, p. 9. En cualquier caso, coincidimos en hallar en la juntura Ortega-Heidegger respecto de la verdad una veta llena de riqueza respecto del tema.

47 De Heidegger, "Superación de la metafísica" ("Überwindung der Metaphysik"); en *Conferencias y artículos*, ed. cit., pp. 64 s. También, "La pregunta por la técnica"; en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, ed. cit., p. 127 (GA, 7, pp. 70 s.; pp. 18 s.).

48 También en ("Wozu Dichter?"; en *Holzwege*, ed. cit., p. 267. GA, 5, p. 289). Alfred Denker hace notar que lo dis-puesto se desoculta a sí mismo más claramente en la voluntad de poder, y que la más extrema manifestación de la voluntad de poder –como la voluntad que sólo se quiere a sí misma (esto es, la voluntad de la voluntad)– es la *tecnología* [Technik] contemporánea (o técnica moderna), cuya esencia es lo dis-puesto. Cfr., *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, Scarecrow Press, Lanham, Maryland and London, 2000; pp. 84, 237 y 208.

49 *Al encuentro de Heidegger*, ed. cit., pp. 84 y s.

50 Acogiendo el hecho de que Francisco Soler lo cita en el prólogo de *Ciencia y técnica*, Enrique Munita lo reproduce en el artículo *"El dominio de la técnica.* Una reflexión existencial", ya señalado. Cfr., *Cuadernos de Filosofía* N° 13, Concepción (Chile), 1995, pp. 29 y s.

51 También en: Ed. Nova, Buenos Aires, 1959; p. 75. Trad. de Emilio Estiú. [*Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 21958; p. 29. GA, 40, 1983, p. 41. Edición de Petra Jaeger. La versión de la *Edición integral* cuenta con un orientador índice, una división del texto en parágrafos y un Apéndice de los que carece la versión independiente].

52 *Fragmentos póstumos*, Ed. Norma, Bogotá, 1992; p. 45. Trad. de Germán Meléndez Acuña (Puede verse, también: *La voluntad de poder*; en *Obras Completas*, tomo IV; Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1962, p. 19. Trad. de Eduardo Ovejero y Maury. Además, *En torno a la voluntad de poder*, Ediciones Península, Barcelona, 1973, p. 16. Trad. de Manuel Carbonell) [*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, p. 350; en *Kritische Studienausgabe*, Tomo 12, Deutscher Taschenbuch Verlag, München/ Walter de Gruyter, Berlin/New York, ²1988. Edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Nihilism : es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das„Warum?" was bedeutet Nihilism? – daßdieobersten Werthesichentwerthen.].

53 Una explicación al respecto, en el ensayo de Heidegger "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'"; en *Caminos de bosque*, ed. de 1995, p. 193 ss.; en la p. 201 Heidegger comenta la idea de Nietzsche recién citada. Ed. de 1998, pp. 159 ss. y p. 166. [GA, 5, pp. 196 ss. y p. 205]. Véase, también, de Heidegger, *Nietzsche*, Tomo II, Ediciones Destino, Colección Áncora y Delfín, Barcelona, 2000; pp. 43 ss. Trad. de Juan Luis Vermal (GA, 6.2: *Nietzsche*, 1997. Edición de Brigitte Schillbach).

54 Cfr., *Heidegger y la Época Técnica*, ed. cit., p. 92.

55 Ibíd., pp. 53 *s.* Octava lección [GA, 8, p. 87].

56 "La rebelión de las cosas"; en revista *Eco* N° 233, p. 520.

57 Ge-stell: im-posición (Manuel Olasagasti, Adolfo P. Carpio, Héctor Delfor Mandrioni), dis-puesto (Francisco Soler, Francisco Ugarte), posición-total (Jorge Eduardo Rivera), dispositivo (Jorge Mario Mejía), instalación (Germán Bleiberg), estructura-de-emplazamiento (Eustaquio Barjau), disposición (Marcos García de la Huerta), com-posición (Helena Cortés y Arturo Leyte), lo compuesto-en-disposición-de uso (Rafael Ángel Herra), arraisonnement (André Préau), dispositif (François Fédier), enframing (William Lovitt, David Farrell Krell), impianto (Giovanni Gurisatti).

58 Cfr., "La pregunta por la técnica" ; ed. cit., pp. 130 s.; pp. 126 ss.; p. 134: "Lo dis-puesto es lo que reúne a aquel poner, que pone al hombre a desocultar lo real en el modo del establecer como con*stante*. ¿Acontece este desocultar en algún lugar más allá de toda actividad humana? No. Pero tampoco acontece sólo *en* el hombre y decisivamente *por* él".

59 Cfr., "Carta sobre el 'humanismo'". En *Hitos*, ed. cit., pp. 266 ss. La metafísica, que funda los humanismos habidos hasta ahora, "piensa al hombre a partir de la animalitas y no lo piensa en función de su humanitas" (p. 267). [GA, 9, p. 323. *Wegmarken*, ed. cit., p. 155].

60 Esto ocurre –y esto da particular gravedad a lo que sucede– a partir del *ser como eficacia* (Wirksamkeit) *y actividad efectiva* (Wirken). Cfr., "Superación de la metafísica"; en *Conferencias y artículos*, ed. cit., p. 88 (GA, 7, p. 97). No se trata de algo exclusivamente humano.

61 Al respecto, remito al capítulo VIII –"La Universidad en la época técnica"–, de mi libro *Heidegger y la época técnica*.

62 Remito, acerca de esto, al capítulo IX –"Los medios de comunicación social"–, del libro recién señalado.

63 También, en *Tiempo y Ser*, Editorial Tecnos, Madrid, 1999, p. 26. Trad. de Manuel Garrido ("Zeit und Sein", ed. cit., p. 7).

64 "Martin Heidegger en diálogo. Entrevista del profesor Richard Wisser". En: Marcos García de la Huerta: *La*

técnica y el Estado moderno, Ediciones del Departamento de Estudios Humanísticos (Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas) de la Universidad de Chile, Santiago, 1980; pp. 179 y s. (*Martin Heidegger im Gespräch*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1970, p. 73. Edición de Richard Wisser). Respecto de la biofísica, véase, además: a) "Qué es y cómo se determina la *physis*. Aristóteles Física B,1"; en *Revista de Filosofía*, vol. XXI-XXII, Santiago de Chile, 1983; p. 19. También, en *Hitos*, ed. cit., p. 214 [GA, 9, p. 257. *Wegmarken*, ed. cit., p. 327]. b) "Superación de la metafísica"; en *Conferencias y Artículos*, ed. cit., p. 85 (GA,7, pp. 93 y s.).

65 Cfr., "La pregunta por la técnica"; ed. cit., pp. 136 ss. (GA, 7, pp. 26 y ss.).

66 Los pensadores pasan a ser *emboscados*, en el lenguaje de Jünger. Cfr., de Ernst Jünger, *La emboscadura (Der Waldgang)*, Ed. Tusquets, Barcelona, 1988. Trad. de Andrés Sánchez Pascual.

67 Cfr., *Serenidad*, ed. cit., pp. 18 ss. (*Gelassenheit*, ed. cit., pp. 14 ss.). Véase, además, el prólogo de Francisco Soler a *Filosofía, ciencia y técnica*; ed. cit., pp. 80 y ss; en especial, pp. 83 y ss.

68 Cfr., "En torno a la cuestión del ser"; en *Hitos*, ed. cit., p. 334 ["Zur Seinsfrage". GA, 9, p. 412. *Wegmarken*, ed. cit., p. 240].

69 Cfr., "Seminario de Le Thor", 1969, Editora Alción, ed. cit., p. 66. (*Questions*, IV, p. 301. GA, 15, p. 366).

70 Cfr., "En torno a la cuestión del ser"; en *Hitos*, ed. cit., p. 335 [GA, 9, p. 414. *Wegmarken*, ed. cit., p. 242].

Las categorías de Heidegger en *Ser y Tiempo*

Robert Brandom

1. Introducción

En la División Uno de *Ser y Tiempo*, Heidegger presenta una novedosa categorización de lo que hay y una relación original del proyecto de la ontología, y, por consiguiente, de la naturaleza y génesis de tales categorías ontológicas. Oficialmente, reconoce dos categorías del ser: *Zuhandensein* (estar a la mano) y *Vorhandensein* (estar-ahí). Las cosas *Vorhandene* son, a grandes rasgos, los sujetos objetivos, independientes de las personas, y causalmente interactuantes de la investigación científica natural. Las cosas *Zuhandene* son aquellas que un neokantiano describiría como imbuidas de valores y significaciones humanas. Además de estas categorías, está el ser humano, o Dasein, en cuya estructura se ha de hallar el origen de las dos categorías cósicas. Este ensayo se refiere a tres de las innovaciones conceptuales de Heidegger: su concepción de la ontología en términos de categorías antropológicas autoadjudicantes, tal como queda expresado en el lema que afirma que "la ontología fundamental es la ontología regional del Dasein"; su correspondiente afirmación antitradicional de la primacía ontológica del *Zuhandensein* sobre el *Vorhandensein*, que más adelante es visto como enraizado o precipitado a partir de un mundo más básico (Heidegger dice "más primordial") de significaciones humanas; y la relación no-cartesiana de la conciencia y de la conciencia clasificatoria en cuanto sociales y prácticas.

La Sección I presenta una interpretación de la noción heideggeriana de ontología fundamental y de su relación con la ontología "vulgar" practicada por los filóso-

Robert Brandom. 1983. "Heidegger's Categories in *Being and Time*". *The Monist*, vol. 66, N°3. Traducción: Eduardo Sabrovsky Jauneau.

fos anteriores. La Sección II introduce el *Zuhandensein* –el mundo del equipamiento, cada uno de cuyos elementos es experimentado *como* poseedor de algún rol o significación constituido prácticamente–. La Sección III ofrece una lectura del *Mit-Dasein*, el modo de ser social que instituye el mundo del equipamiento. Finalmente, la Sección IV discute el paso de un mundo de equipamiento, con respecto al cual no hay hechos que estén por sobre la manera como las cosas son *consideradas* por todos los *bits*[1] de Dasein involucrados, a un ámbito de cosas que poseen propiedades que no son agotadas por sus roles posibles en las ocupaciones prácticas del Dasein[1].

I

Lo que más llama la atención en la relación que hace Heidegger de las categorías es la distinción entre ontología "vulgar" y "fundamental", y la afirmación coordinada de que la ontología fundamental es la ontología regional del Dasein (del tipo de ser que nosotros tenemos). La ontología vulgar es el catálogo del amoblado del universo. De la ontología fundamental se dice que es más profunda y difícil que la variedad vulgar, requiriendo la investigación de la significación de la caracterización ontológica. Para la ontología vulgar, en sus versiones más cuidadosas, ya sea que consideremos a Leibniz, Hegel, Frege o Quine, una especificación de tales clases generales toma la forma de la especificación de criterios de indentidad e individuación para entidades de

I La palabra inglesa "bit" es utilizada en este artículo en varias expresiones: "bits de Dasein"; "bits de equipamiento". La traducción por "trozo", "porción" o similares, que sería la indicada por el diccionario, no nos ha parecido adecuada, especialmente en la primera de las expresiones mencionadas. Por ello, y dado que la palabra (a través de la informática) ha pasado al uso común en castellano, hemos preferido dejarla tal cual. (N. del T.).

tales tipos. Como ontólogo en esa tradición, Descartes inauguró la era moderna con la audaz reencarnación de una idea platónica: las cosas han de ser distinguidas según criterios de identidad e individuación establecidos en términos de privilegio epistémico. En particular, inventó un nuevo tipo de cosa, siguiendo el esquema: un evento u objeto es mental (o subjetivo) sólo en caso de que sea lo que algún individuo considere que sea[2]. El resto del universo (no divino) lo relegó al ámbito físico u objetivo. Se trata aquí de cosas que son lo que son al margen de cómo algún individuo las considere[3]. La contribución del siglo XIX a este esquema fue la noción hegeliana (ver Sección III) de un tercer tipo de entidades *sociales*. Lo que está en cuestión aquí es el dominio de lo *apto*, en el cual, como en la etiqueta, la práctica social es la más alta autoridad. Así, un grupo o comunidad puede ser pensado como portador del mismo tipo de dominio o autoridad criterial y, por ende, de un acceso privilegiado a las cosas sociales, a la manera del dominio que los individuos tendrían sobre las cosas subjetivas.

Antes de describir cómo Heidegger desarrolla esta idea en un modelo detallado de la práctica social y la significatividad en *Ser y Tiempo*, consideremos algunas de las consecuencias que puede traer consigo agregar tal categoría ontológica a la ontología binaria cartesiana. En particular, podemos formular la pregunta de la ontología fundamental: ¿cuál es el estatuto ontológico de la distinción de las entidades en tres tipos (subjetivo, social y objetivo), basándonos en la fuente de autoridad criterial en relación a ellas? En particular, ¿es la división de las cosas en subjetivas, sociales y objetivas una distinción subjetiva (como habría sido para Berkeley), una distinción social u objetiva?[4] El status conceptual de tal

cuestión es tan inusual que aconseja citar ejemplos más familiares que exhiben la misma estructura.

Por ejemplo, consideremos la distinción entre diferencias de cualidad y diferencias cuantitativas. ¿Es esta distinción, bien podemos preguntar, cualitativa o cuantitativa? Engels, muy notoriamente, se considera un transformador de la tradición filosófica al sugerir la última de las respuestas en lugar de la anterior. Sea cual sea el mérito de tal propuesta, el asunto al cual trata de responder parece ser perfectamente inteligible.

Otro ejemplo puede ser observado en la distinción medieval entre *distinctio rationis* y *distinctio realis*. La distinción entre forma y materia es sólo una distinción racional, pues jamás podemos tener una sin la otra. Sólo al considerar racionalmente las relaciones que guarda un cubo de bronce con una esfera de bronce y con un cubo de mármol podemos "separar" su ser de bronce de su ser un cubo. Entre una pieza de bronce y una de mármol, en cambio, existe una distinción real, pues éstas pueden ser no-metafóricamente separadas sin descansar en la abstracción racional por comparación. Pero ahora debemos preguntarnos, como lo hicieron los escolásticos, si acaso la distinción entre distinciones reales y racionales es, a su vez, una distinción real o racional. A pesar de que cuestiones de gran trascendencia para el debate sobre el status ontológico y epistemológico de los universales giran en torno a la respuesta a esta cuestión, nuestra preocupación es con la estructura de la pregunta, antes que con la plausibilidad de las distintas respuestas a ella.

Un ejemplo final debiera clarificar el fenómeno hacia el cual estamos apuntando. La Constitución de los EE.UU. de Norteamérica les otorga a las tres ramas del

gobierno federal distintas responsabilidades y jurisdicciones. Como parte de las relaciones de autoridad y responsabilidad que existen entre las ramas (los chequeos y equilibrios que regulan la interacción), al Poder Judicial le es otorgada la responsabilidad y la autoridad de interpretar la esfera propia de autoridad y responsabilidad de cada rama, incluido él mismo. En materias constitucionales, diríamos, al Poder Judicial le es otorgada la autoridad para trazar los límites entre su propia autoridad y la de las ramas ejecutiva y legislativa.

No es fácil describir la estructura que comparten estos ejemplos. En cada caso, una familia de conceptos relativos a la identidad y la individuación es examinado, y la raíz de la identidad e individuación de esos conceptos resulta residir en uno de ellos. (En el último ejemplo, en vez de un concepto cuya extensión incluye varias cosas, tenemos una institución social con una jurisdicción que incluye varias cosas). En cada caso, la pregunta puede ser formulada en el sentido de si alguno de estos conceptos (instituciones) es *auto-adjudicante,* en el sentido de que se aplica al tipo de identidad e individuación que la distingue de otros conceptos o instituciones en esa familia. Proponer este tipo de pregunta de segundo orden sobre un esquema de categorías ontológicas es comprometerse en una ontología fundamental. Y la afirmación de Heidegger de que la ontología fundamental es la ontología regional del Dasein, es precisamente la afirmación de que el Dasein-en-el-mundo-de-lo-a-la-mano es ontológicamente auto-adjudicante en este sentido. No sólo es la distinción ontológica entre las categorías ontológicas de lo a la mano y lo que está-ahí sólo inteligible en términos del tipo de ser que el Dasein posee; también las diferencias entre el tipo del ser del Dasein y lo a

la mano y lo presente deben ser entendidas en términos del Dasein. Es esta característica central de su obra temprana fue la que llevó al Heidegger posterior a rechazar *Ser y Tiempo* como "meramente antropológico".

La primacía ontológica de lo social puede ser justificada mediante la apelación a una tesis más específica: el pragmatismo en lo concerniente a la autoridad. Ésta es la afirmación en el sentido de que todas las cuestiones de autoridad o privilegio, en particular de autoridad epistémica, son cuestiones de práctica social, y no cuestiones objetivas de hecho[5]. El pragmatista, en cuanto a la autoridad, considerará que las distinciones criteriales entre categorías ontológicas son de naturaleza social, pues estas categorías se distinguen precisamente por el *locus* de la autoridad criterial sobre ellas. La categoría de lo social debe entonces ser entendida como auto-adjudicante y, por tanto, como ontológicamente básica, de modo que la afirmación más amplia en torno a la prioridad ontológica de las categorías se sigue de la doctrina, más restringida, sobre la naturaleza social de la autoridad. A continuación, se argumentará que Heidegger desarrolla precisamente esta línea de pensamiento en la División Uno de *Ser y Tiempo*.

II

Según Heidegger, el Dasein se encuentra siempre en medio de un mundo de equipamiento pre-existente, que consiste en cosas significativas, cada una de las cuales es experimentada *como* algo. El carácter a la mano de una pieza de equipamiento consiste en su tener un cierto significado. Este significado a la vez consiste en su carácter apto para diversos roles prácticos, y no apto para otros.

> El "señalar" del signo, el "martillar" del martillo no son empero propiedades de un ente... Lo a la mano tiene a lo sumo aptitudes e inaptitudes. (Heidegger 1998, p. 110).

Propiedades, por el contrario, son lo que caracteriza a lo que está-ahí con independencia de los fines prácticos humanos –lo que sería considerado verdadero de los objetos antes de que los seres humanos "adjuntasen significaciones" a ellos en la visión neo-kantiana que Heidegger quiere invertir–. El problema de Heidegger en la primera parte de *Ser y Tiempo* consiste en explicar cómo tales categorías del ser objetivo podrían ser construidas o abstraídas a partir del sistema primitivo de caracteres aptos y de significaciones que constituye el mundo en el cual siempre nos encontramos.

¿Cómo hemos de entender esta categoría del estar a la mano? Habitar un mundo es *tomar* cada cosa en ese mundo *como* algo. Una pieza de equipamiento es algo experimentado *como* algo. Varios puntos sobre esta estructura del "como" deben ser apreciados para entender el estar a la mano como el tipo de ser o de significación que una cosa exhibe por ser tomada *como* algo. Primeramente, los algos$_1$ que son tomados como algos$_2$ deben ser comprendidos ellos mismos como cosas que están-a-la-mano en cuanto formas de considerar aún otras piezas de equipamiento. "La interpretación no arroja cierto *significado* sobre el nudo ente que está-ahí, ni lo reviste con un valor" (Heidegger, 1998, p. 173). Los algos$_1$ que están dados con respecto a un conjunto de consideraciones deben, a su vez, haber sido socialmente constituidos. Segundo: se debe entender cuán íntegramente no-cartesiana e insubjetiva es la noción heideggeriana de la actividad clasificatoria en

virtud de la cual las cosas se muestran *como* algos$_2$. El mundo del estar-a-la-mano es aquello de lo cual podemos estar conscientes, *como* estamos o podríamos estar conscientes de él. Para Heidegger, como para otros, no hay conciencia o experiencia sin clasificación. Pero la "conciencia" que es la apropiación de algún *bit* de equipamiento *como* teniendo un cierto significado es una cuestión de conducta pública relativa a la manera como la cosa es tratada o como se responde a ella, no un acto mental. Para Heidegger, la confusa noción de lo subjetivo nace cuando la categoría del estar-ahí ha sido alcanzada, como ese ámbito mental co-ordinado que debe ser invocado cuando erróneamente se toma al estar-ahí como lo ontológicamente primario, y se busca algo que *agregarle* para explicar el mundo cotidiano del estar-a-la-mano. Si este antisubjetivismo es pasado por alto, el uso de la noción de clasificación como puente entre la estructura heideggeriana del "como" y las nociones tradicionales de la conciencia será engañoso. Finalmente, se debe notar que el modelar la comprensión a partir del tomar-como (considerar)[II] es un dispositivo para interpretar el texto, no una versión de su terminología. Oficialmente, las discusiones de la "estructura del como" quedan restringidas al nivel de interpretación (que se desarrolla a partir del comprender), en el que algo es advertido *como* un martillo no cuando se martilla con ello (como el modelo de la comprensión lo requeriría),

II Normalmente, la expresión inglesa "to take as" se traduce por "considerar". No obstante, más arriba Brandom le ha dado una importancia peculiar, para su interpretación de Heidegger, a la palabra "as" ("como"). Para preservar ese énfasis en el "como" es que hemos optado por traducir "to take as" y sus derivados por "tomar como", poniendo entre paréntesis la palabra correcta formalmente, "considerar", que también en algunos pasajes del texto puede resultar aclaratoria para el lector. (N. del T.).

sino sólo cuando es descartado por no apto, o buscado a partir de los requerimientos de un proyecto práctico. Hay un punto exegético, sin embargo, en el uso más amplio, y las diferencias específicas entre comprensión e interpretación pueden ser acomodadas al interior de él, como lo veremos. La versión positiva del tratar o tomar *como* (considerar) tiene tres características. Primera: las consideraciones son rendimientos públicos que van de acuerdo con prácticas sociales. Segunda: tales rendimientos se individúan como y mediante *respuestas*. Tercera: las disposiciones responsivas que constituyen las prácticas sociales se relacionan unas a otras de manera de satisfacer condiciones de sistematicidad fuertes. Examinaremos estos puntos luego.

¿De dónde sale el tipo o especie de características constituidas por los algos$_{2,}$ según los cuales son clasificados los algos$_{1}$? Todo objeto o evento concreto es similar a cualquier otro en un infinito número de respectos y disímil en tantos otros. Entonces, un respecto de semejanza es sólo una descripción compartida posible, y éstas pueden ser manipuladas como se quiera. La discriminación práctica de objetos y *performances* para separar aquellos aptos o acordados a cierta práctica y aquellos que no lo son es precisamente el reconocimiento de *algunos* de estos respectos, infinitamente numerables y generables abstractamente, como teniendo un privilegio especial sobre los restantes. Heidegger debiera ser interpretado según la tesis pragmatista sobre la autoridad, haciendo consistir este privilegio en su reconocimiento social, es decir, como un asunto relativo a la forma en que una comunidad responde o respondería ante cosas. Los algos$_{2}$ son tipos de respuesta, y la clasificación de un algo$_{1}$ como un algo$_{2}$ particular, es simplemente responder a

él con una performance de ese tipo. El equipamiento es introducido originalmente en la Sección 15 como consistiendo en *pragmata*, "que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (en la praxis)" (Heidegger, 1998, p. 96). Lo a-la-mano se caracteriza genéricamente por su utilidad *(Dienlichkeit)*:

> La utilidad (remisión)... tampoco es la aptitud de un ente, sino la condición ontológica para que éste pueda ser determinado por aptitudes. (Heidegger 1998, p. 110).

La "utilidad" es así el potencial que tienen los objetos de ser capturados en las prácticas que instituyen respectos específicos de aptitud. Para que un $algo_1$ sea capturado de esta manera, se requiere de su *condición respectiva.*

> Condición respectiva *(Bewandtnis)* es el ser del ente intramundano. (Heidegger 1998, p. 110).

Tal condición respectiva, a su vez, comprende un sistema de remisiones o asignaciones:

> Que el ser de lo a la mano tenga la estructura de la remisión significa: tiene en sí mismo el carácter del *estar-remitido (Verwiesenheit)*. (Heidegger 1998, p. 110).

Las aptitudes que son la *significación* de un ente particular existen en virtud de tal remisión o asignación. Remitir o asignar es instituir relaciones entre equipamientos (pluma, tinta, papel, etc.), y claramente es algo que se *hace*, no obstante lo cual no debemos asumir por esta razón que sea algo que cualquiera de nosotros puede hacer o, incluso, que sea algo que la comunidad entera pueda hacer (excepto en un sentido derivado), antes

que algo hecho por las prácticas de una comunidad en cuanto constitutiva de tales prácticas...[6] Estas remisiones existen en virtud de las disposiciones responsivas que son apropiadas al interior de una comunidad.

Una doctrina ulterior es la siguiente:

> El ente queda puesto al descubierto con vistas a que, como ese ente que él es, está remitido a algo. (Heidegger 1998, p. 110).

El descubrir un ente es tomarlo *como* algo (la noción no-cartesiana de la conciencia como clasificación conductual). El remitir o asignar debe ser entendido no sólo como el instituir las aptitudes sociales que constituyen las significaciones de objetos y performances (realizaciones), sino también como haciendo posible la apropiación de tales significaciones por quienes descubren objetos en términos de ellas. "Apropiación" *(zueignung)* es la actividad epistémica no subjetiva para Heidegger. Descubrir algo a la mano, apropiarlo, es tomarlo como algo, respondiendo a él de cierta manera. En uno de sus escasos ejemplos, después de decirnos que los signos pueden ser tomados como equipamientos paradigmáticos en general, Heidegger dice:

> El comportamiento (ser) adecuado para el encuentro con el signo [una flecha señalizadora de viraje] es el de "apartarse" o "detenerse" ante el coche que viene con la flecha. (Heidegger 1998, p. 106).

Aquí se trata precisamente de cómo es apropiado responder a la señal de viraje en un contexto que la hace el *bit* de equipamiento que es. Tomarla *como* tal señal (descubrirla como tal) es justamente responder a ella con el comportamiento apropiado.

El requerimiento de sistematicidad puede ser expresado de manera amplia, por la afirmación siguiente:

> *Un* útil no "es", en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles *(Zeugganzes)*, en el que el útil puede ser el útil que él es. (Heidegger 1998, p. 96).

Cualquier ente a la mano sólo lo es en virtud del rol que juega en una "totalidad referencial de significaciones o compromisos."

> La condición respectiva misma, como ser de lo a la mano, sólo queda descubierta cada vez sobre la base de un previo estar descubierto de una totalidad respeccional *[Bewanndtnisganzheit]*. (Heidegger, 1998, p. 112).

¿En términos de qué relaciones han de ser entendidos tales roles, y cómo han de ajustarse entre sí para conformar el tipo apropiado de totalidad? Heidegger da su respuesta en la Sección 18, "Condición respectiva y significatividad; la mundaneidad del mundo". Aunque la versión dada allí despliega un conjunto no familiar de términos técnicos, sus características básicas pueden ser establecidas de modo directo. Los portadores de las significatividades sociales que componen el ser-a-la-mano son de dos tipos: objetos y performances. Los objetos y las performances son lo que constitutivamente puede ser juzgado ser (en el sentido de suscitar una respuesta como) apto o no apto según las prácticas sociales que son el medio de la *significación* social. Heidegger llama a estas prácticas el "para-algo" *[das Umzu]*. El adherir una tabla a otra mediante un clavo sería un ejemplo. Un objeto puede quedar capturado en tal práctica ya sea por ser utilizado en la práctica o por ser producido en

ella. En el primer caso, Heidegger llama al objeto (por ejemplo, un martillo o un clavo, usados en los distintos sentidos de "empleado" y "consumido") el "con-qué" *[das Womit]* de la práctica, y en el segundo de los casos llama al objeto el "qué" *[das Wozu]*. Las asignaciones de objetos son las relaciones entre ellos instituidas por las relaciones entre las prácticas en las que están involucrados de estas dos maneras. El rol de un objeto (su conformidad o condición respectiva) queda determinado por aquellas prácticas en las cuales es usado apropiadamente y por aquellas prácticas en que puede apropiadamente ser producido.

Las performances particulares se llaman "en qué" *[das Wobei]*. Una práctica social puede ser pensada como una clase de performances posibles, es decir, como un *tipo* de performance. Tal "para algo" consiste, específicamente, en aquellas performances que son o serían (consideradas) apropiadas de acuerdo a él. Que algo esté (a la mano) en cuanto martillo consiste en que sea apropiado responder a él con una performance del tipo del martillar, es decir, martillar con él. Son las performances de usar y producir objetos lo que constituye las prácticas sociales en virtud de las cuales aquellos objetos obtienen sus compromisos y significaciones. Los tipos sociales de objeto son entonces instituidos por los tipos de práctica social de las performances en las cuales son usadas o producidas adecuadamente. En el mundo de lo a la mano, en el cual las cosas son aquello *como* la respuesta que suscitan (o suscitarían), entonces, la individuación de los objetos (por sus roles como "con-qué" y "qué") queda determinada por la individuación de las prácticas sociales. Los tipos de objeto son instituidos por los tipos de performance. De ese modo, ¿de dónde

provienen las clases de performances equivalentes, que constituyen las prácticas sociales?

De la misma manera que los objetos, los ejemplos de performances exhiben una variada indefinición de respectos objetivos de similitud y disimilitud. El privilegio que un tipo de clase co-apropiada de performances exhibe en cuanto práctica sólo puede tener su origen en su reconocimiento social, esto es, en cómo los casos de performance de un tipo privilegiado (co-típico) serían tratados o tomados o, más en general, qué respuesta obtendrían al interior de la comunidad en cuestión. Las performances abarcadas por una práctica social son del mismo tipo en cuanto existe algún otro tipo de performance responsiva ($algo_2$) tal que cada uno de los casos del tipo instituido de performance ($algo_1$) está, de acuerdo a la comunidad cuyos reconocimientos son constitutivos en este dominio, apropiadamente respondida por alguna performance perteneciente al tipo instituyente. Una performance es reconocida como siendo de un cierto tipo por ser respondida como tal. Por ejemplo, lo que hace que ciertas performances sean todas instancias del tipo *construcciones de cabañas de habitación tribalmente aptas,* es que cada una de esas posibles performances sería respondida apropiadamente por una performance del tipo *miembros de la tribu tratando el objeto producido como habitación* –esto es, *estando preparados para habitarlo bajo condiciones apropiadas*–. Cada vez que lo producido por una práctica es usado por otra, la práctica usuaria desempeña el rol de tipo de performance de reconocimiento responsivo (tprr) con respecto a la práctica productiva. El rol de un tipo de performance social en una "totalidad respectiva" se especifica diciendo qué performance tipo es su tprr y para qué performance tipo es ella un tprr.

El requerimiento de sistematicidad, o de autonomía de significación, puede establecerse en dos partes. Primero, con respecto a los objetos, todo tipo objetual producido apropiadamente por una práctica debe ser usable apropiadamente en o por alguna otra práctica. El inverso no tiene por qué ser válido, pues Heidegger dice reiteradamente que los objetos naturales están a la mano como objetos usables en la práctica humana, pero sin requerir ser producidos por ella (ver por ejemplo Heidegger, 1998, pp. 125-126). Segundo, respecto a las performances, todo tipo performativo que sea un tprr para algún tipo performativo debe tener algún tipo performativo como su propio tprr. Nuevamente, el inverso puede no ser válido, pues podemos responder ante eventos naturales. Especificar el rol de un objeto en tal sistema es especificar aquellas prácticas respecto a las cuales funciona como un "qué" [das *Um-zu*] y aquellas con respecto a las cuales funciona como un "con qué *[Das Womit]*. Especificar el rol de una performance ["en qué", *das Wobei*] es especificar la práctica, es decir, el tipo performativo al cual pertenece. Y especificar tal "para algo" *[das Umzu]* es especificar su tprr y de qué funciona como tprr. Hacer tal cosa determina todas las relaciones de asignación y respectos que se cumplen entre objetos significativos como tales, así como las relaciones responsivas instituyentes que definen tipos de performance social. La noción epistémica no-cartesiana de apropiación de significado o descubrimiento de lo a la mano recibe también, en esta versión, una lectura natural, social-conductual. Pues aprehender el respecto de un objeto es lograr dominio práctico de sus variadas asignaciones. Y tal dominio consiste simplemente en la capacidad de ac-

tuar (usar, producir y responder) apropiadamente de acuerdo con las prácticas que instituyen tales respectos [conformidades, *involvements*][III]. Responder a un objeto o performance que es apropiado a, según una práctica en cuanto es apropiado según esa práctica, es decir, responder adecuadamente a ello, es descubrirlo como lo que es, como a la mano para aquello para lo cual está a la mano. Tales capacidades prácticas pueden ser descritas sin invocar nada subjetivo de parte de los practicantes. El habitante de un mundo heideggeriano está consciente de él en cuanto compuesto de equipamiento significativo, involucrado en distintas prácticas sociales y clasificado según los respectos que estas prácticas instituyen. Pero esta conciencia es práctica, social y conductual, consistiendo enteramente en la exhibición de disposiciones responsivas diferenciales que se acuerdan apropiadamente con las de la comunidad.

La versión sugerida de la naturaleza de la totalidad referencial de significación al interior de la cual encontramos lo a la mano explica el concepto de la mundaneidad del mundo, al menos en un sentido directo. Porque las anotaciones anteriores pueden ser expresadas en un lenguaje cuantificacional de primer orden. Tal lenguaje necesitaría dos tipos de constantes individuales, correspondientes a tipos objetuales

III "Involvement" es la traducción inglesa (de Macquarrie y Robinson, traductores de la edición inglesa de *Sein und Zeit* que Brandom utiliza) del complejo término heideggeriano Bewandtniss, que J. E. Rivera traduce por "condición respectiva". Hemos utilizado en este caso el término "respecto", que nos parecía más apropiado al contexto, y próximo también a la traducción de Rivera. Sin embargo (ver nota siguiente), como la traducción de José Gaos ("conformidad") permite conservar el sentido de ciertas expresiones inglesas utilizadas por Brandom, hemos querido también mantener presente ante el lector esta posibilidad de traducción. (N. del T.).

y performativos, y tres diferentes predicados (correspondientes a las tres variedades de "asignaciones o referencias" distinguidas arriba): U (o, p), interpretado como diciendo que el objeto o es utilizado por la práctica p, P(p,o), interpretado como diciendo que el objeto o es producido por la práctica p, y R (p, p') interpretado como diciendo que p' es el tprr de p. Es fácil ver que las dos mitades de la condición de sistematicidad pueden ser expresadas como sentencias cuantificacionales en ese lenguaje. Es igualmente fácil ver cómo podría funcionar la teoría modelo para tal lenguaje. Las teorías en los lenguajes especificados que incluyen sentencias que codifican las condiciones de sistematicidad serían interpretadas por estructuras modélicas consistentes en dominios de tipos objetuales y performativos (representados como conjuntos de casos), y en relaciones entre ellos de usar, producir y responder. Un mundo heideggeriano sería tal estructura que satisficiese a la manera usual a la teoría de primer orden del tipo descrito que contiene las condiciones de sistematicidad[7]. Al final de la sección 18, Heidegger resume la estructura que discierne:

> El por-mor-de significa un para-algo, éste un para-esto, éste un término del dejar ser en respectividad, y éste aquello que está en condición respectiva. Estos respectos están enlazados entre sí como una totalidad originaria; son lo que son en cuanto son este signi-ficar... al todo respeccional de este significar lo llamamos significatividad *(Bedeutsamkeit)*. (Heidegger, 1998, p. 113).

> El "por mor de qué" [for-the sake-of-which] significa un "para qué" [(in-order-to], éste un "qué" [towards-this], éste un "en qué" [in-which] del conformarse, éste un "con qué" [with-which] de la conformidad. Estas relaciones están en-

> sambladas entre sí como una totalidad original, son lo que son en cuanto este signi-ficar... El todo de relaciones de este significar lo llamamos la "significatividad". (Gaos, 101-2)[IV].

Este pasaje enfatiza la estructura sistemática de la significación social y retraza las relaciones de uso y respuesta descritas arriba. Menciona otra expresión técnica "por mor de qué" *[das Worumwillen]* que marca el punto de contacto entre la estructura categorial y las preocupaciones existenciales de la División II, que no corresponde discutir aquí. Un "para qué" práctico proporciona un punto a performances de un cierto tipo proporcionando un uso para el "para esto" (un "qué" particular) producido por tales performances. Estas performances son "en qué's" individuados como tipos por su rol o conformidad global en el uso de "con qué's" como medios de producción de "qué's, en cuanto estos "qué's" son individuados por su conformidad no sólo en el ser producidos por performances de cierto tipo a partir de materias primas de cierta índole, sino también por su conformidad con ulteriores prácticas (un "para qué" cuyas performances son ellas mismas "en qué's") que hacen uso de ellos. Las comunidades cuyas prácticas de reconocimiento responsivo generan estas estructuras serán consideradas a continuación.

IV Incluimos las dos traducciones de *Ser y Tiempo* publicadas en castellano. La razón para hacer esto es que la traducción de Rivera (que, en general, es de mayor claridad) traduce, por buenas razones, el término técnico *Bewandtnis* por "condición respectiva". Gaos, en cambio, lo hace por "conformidad", con lo cual se acerca más a la traducción inglesa (de Macquarrie y Robinson) del mismo término: *involvement*. La traducción de Rivera hace que se pierdan algunos términos (como el *Womit* heideggeriano) que tienen importancia en el argumento de Brandom, y que en esa traducción quedan traducidos al castellano por giros algo complejos: "aquello que está en condición respectiva", en este caso, en vez del más directo "con qué" de Gaos. (N. del T.).

III

> La mundaneidad fue interpretada como el todo remisional de la significatividad. En la previa y comprensora familiaridad con ésta, el Dasein deja comparecer lo a la mano puesto al descubierto en su condición respectiva. El contexto remisional de la significatividad se afinca en el estar vuelto del Dasein hacia su ser más propio. (Heidegger, 1998, p. 148).

No es posible ensayar aquí nada del tipo de una versión completa del tipo de ser del Dasein: ése es el tema de *Ser y Tiempo* completo. Por otra parte, algo debe decirse acerca de la constitución de la comunidad en cuyas disposiciones (para apropiados reconocimientos responsivos, o consideraciones) el significado tiene su origen. Felizmente, las características del tipo de ser del Dasein que deben ser entendidas si la precipitación del estar-ahí a partir del estar a la mano ha de ser inteligible, pueden ser explicadas con los materiales ya disponibles.

El punto primero, por cierto, es que el Dasein es social por naturaleza: "Por el mero hecho de *ser*, el Dasein tiene el modo de ser del convivir". (Heidegger, 1998, p. 150).

> El estar vuelto hacia otros no es sólo una singular e irreductible relación de ser, sino que, en cuanto coestar, esa relación ya está dada con el ser del Dasein. (Heidegger, 1998, p. 149)

A continuación, la socialidad del Dasein es esencial para la actividad práctica que constituye la significación mundana:

> El coestar es existencialmente constitutivo del estar-en-el-mundo. (Heidegger, 1998, p. 146; comparar también con Heidegger, 1998, pp. 149-150).

Tercero, es sólo en el contexto de tal Dasein-con que es posible hablar de individuos.

> En el estar con otros y vuelto hacia otros hay, según esto, una relación de ser de Dasein a Dasein. Pero esta relación –podría decirse– ya es constitutiva de cada Dasein. (Heidegger, 1998, p. 149).

> Desde éste [el uno] y como éste me estoy inmediantamente "dado" a *mí* "mismo". (Heidegger, 1998, p. 153).

Estas doctrinas pueden ser entendidas según el modelo hegeliano de la síntesis de la sustancia social por medio del reconocimiento. Pertenecer a una comunidad, según este modelo, es ser reconocido como teniendo tal pertenencia por todos aquellos a quienes uno a la vez se la reconoce. La idea de Hegel es que la comunidad constituye una relación transitiva *de jure* –uno debe reconocer a aquellos que son reconocidos por quien uno reconoce–. El reconocimiento reflexivo que hace de uno un individuo hegeliano se seguirá entonces si es posible establecer una simetría de facto, es decir, obtener reconocimiento de quienes reconoce. Para ser digno de reconocerse o verse a uno mismo como un excelente jugador de ajedrez, es necesario ser digno de ser visto como tal por quienes uno a la vez considera de esa manera.

Por cierto, para que una versión en esta línea sea útil para interpretar a Heidegger, el reconocimiento no debe ser tomado como un acto mental, sino que junto a la conciencia y la clasificación debe ser objeto de una lectura conductual en términos de disposiciones responsivas de una comunidad. ¿Qué tipo de respuesta (tprr) constituye el considerar o reconocer a alguien como uno de nosotros, como miembro de nuestra comunidad? Algunas claves pueden ser halladas en dos pasajes:

> En las cosas que nos ocupan en el mundo circundante comparecen los otros como lo que son; y *son* lo que ellos hacen. (Heidegger, 1998, p. 150).

¿Qué hacen los demás miembros de la comunidad, en cuanto tales? Toman objetos y performances como a la mano con respecto a variadas prácticas *mediante* diversos usos de, y respuestas a, ellos. ¿Cómo es que tal comportamiento constituye a sus practicantes como otros miembros de la comunidad propia de uno?

> "Los otros" no quiere decir todos los demás fuera de mí y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente no se distingue, entre los cuales también se está. (Heidegger, 1998, p. 143).

No cualquiera es un otro comunal, sino solamente aquellos que uno reconoce, o ante los que responde como tales. Responder a ellos como tales es no distinguirlos de uno mismo. ¿Pero en qué aspecto? El pasaje anterior dijo que los otros son lo que hacen, de modo que son sus haceres los que uno no distingue de los propios. Y esto equivale a decir que uno trata sus respuestas y disposiciones como las propias. Lo que ellos toman como performances y usos y producciones adecuados de equipos, uno lo considera de igual forma. No conferirles a las propias respuestas un status o prioridad especial de este modo es tratar los tipos que instituyen como sociales. Es considerar que la autoridad sobre los límites de la aptitud *[appropriateness]*[V] reside en la comunidad, que es constituida por ese mismo reconocimiento[8].

V Hemos traducido *appropriateness* por "aptitud", para no crear confusiones con el concepto heideggeriano de "propio" o "auténtico", *eigentlich*. (N. del T.).

La sugerencia es que mi reconocimiento de alguien como co-miembro de la comunidad consiste en responder a él de una cierta manera. Esa manera es, para mí, responder a sus respuestas como si tuvieran la misma autoridad para instituir tipos y clases de equivalencia de aptitud que la que tienen mis propias respuestas. En particular, mis reconocimientos de otros y de *mí mismo* como miembros de la comunidad carecen de autoridad especial. Mis reconocimientos de mí mismo como miembro de la comunidad cuentan sólo si son tomados en cuenta por aquellos a quienes yo considero miembros de la comunidad. El que ellos consideren así mis reconocimientos es, a su vez, una cuestión simplemente de su reconocerme, esto es, de tratar mis respuestas como igualmente autorizadas, como las de ellos en cuanto a determinar aptitud. La comunidad, *Mitdasein*, difiere entonces de lo a la mano en cuanto sus integrantes se constituyen no solamente por ser reconocidos o respondidos de cierto modo, sino también por sus reconocimientos y respuestas en cuanto reconocedores.

El coestar en el sentido de formar una comunidad reconigtiva es consiguientemente la base existencial para la consistencia de la práctica que constituye la categoría de lo a la mano y por tanto, como lo veremos, también la categoría del estar-ahí. La distinción entre lo existencial y lo categorial constituye la marca terminológica que distingue entre reconocedores y lo meramente reconocido que no tiene el tipo de ser de uno de nosotros. El acuerdo práctico de reconocer los reconocimientos de cada cual puede ser denominado "comunicación", "en un sentido ontológicamente amplio":

> La "comunicación" enunciativa, por ejemplo informar acerca de algo, es un caso particular de la comunicación entendida

> en un sentido existencial fundamental. En ésta se constituye la articulación del convivir comprensor. Ella realiza el "compartir" de la disposición afectiva común *[Mitbefindlichkeit]* y de la comprensión de coestar. (Heidegger, 1998, p. 185).

En la siguiente sección investigamos la génesis de la categoría del estar-ahí, a partir del tipo de comprensión que consiste en una práctica recognitiva compartida en cuanto a un mundo de equipamiento, cada bit del cual es aquello por lo cual es reconocido-por-nosotros como.

IV

La afirmación a ser desarrollada en esta sección es que la categoría del estar-ahí consiste en cosas a la mano a las cuales se responde apropiadamente mediante un cierto tipo de performance, en cuanto cosas que *sólo* pueden ser apropiadamente respondidas por una tal performance. Ese tipo de performance de reconocimiento responsivo, categorialmente constitutivo, es la *enunciación*. Puesto que Heidegger sostiene el "carácter derivado del enunciado con respecto a la interpretación" (Heidegger, 1998, p. 183), la historia debe inicarse con la noción de interpretación *(Auslegung)*.

La interpretación es una noción co-ordinada con aquel comprender que consiste en el dominio práctico de una totalidad de significaciones o asignaciones requeridos si uno va a vivir en algún mundo. Pues "lo que comparece dentro del mundo ya tiene siempre, en cuanto tal, una condición respectiva y abierta en la comprensión del mundo, y esta condición queda expuesta por medio de la interpretación" (Heidegger, 1998, p. 173). Cuatro rasgos de la interpretación deben ser reconocidos. Primero, la interpretación caracteriza a la actividad práctica.

> El modo originario como se lleva a cabo la interpretación no consiste en la proposición enunciativa teorética, sino en el hecho de que en la circunspección del ocuparse se deja de lado o se cambia la herramienta "sin decir una sola palabra". (Heidegger, 1998, p. 181).

Segundo, la interpretación involucra el apropiarse de algo. La interpretación se describe como la "elaboración y apropiación de un comprender" (Heidegger, 1998, p. 252).

> El comprender lleva consigo la posibilidad de la interpretación, es decir, de la apropiación de lo comprendido. (Heidegger, 1998, p. 183; ver también Heidegger, 1998, pp. 174-175).

El tomar algo como algo era la forma del acto de la comprensión, ese descubrimiento de un bit de equipamiento que también desocultaba una totalidad de compromisos equipamentales. ¿Qué significa apropiarse prácticamente de tal comprensión?

La respuesta es ofrecida por un par de pasajes, los cuales vale la pena citar *in extenso*, ya que, para el punto tercero, introducen la estructura crucial *condicional* de la interpretación a partir de la cual se desarrollan las posibilidades de la inferencia y, por tanto, de la enunciación.

> La circunspección se mueve en las relaciones de respectividad [conformidad: Gaos] del contexto de útiles que está a la mano. Además, ella misma queda regida por una visión de conjunto más o menos explícita del todo de útiles que conforman cada vez el mundo pragmático y su correspondiente mundo circundante público... La circunspección del ocuparse... lleva lo a la mano *más cerca* del Dasein mediante la interpretación de lo visto. Al acercamiento específico de lo que es objeto de la ocupación, que tiene lugar en la circunspección interpretativa, lo llamamos la *deliberación (Ueberlegung)*. Su

> esquema característico es el "si-entonces", si esto o aquello debe ser, por ejemplo, producido, usado o evitado, entonces son necesarios tales o cuales recursos, expedientes, circunstancias, ocasiones. (Heidegger, 1998, pp. 374-375).

La interpretación clasifica según fines o proyectos personales y, por tanto, apropia. ¿Qué elemento nuevo es indicado por la evocación del "si-entonces", como aquello que de esta manera es traído más cerca de uno mismo?

> Ahora bien, para que la deliberación pueda moverse en el esquema del "si-entonces" es necesario que previamente el ocuparse comprenda, en visión de conjunto, un contexto respeccional. Lo dicho con el "si" debe estar ya comprendido *en cuanto esto o aquello*... El esquema de "algo en cuanto algo" está previamente bosquejado en la estructura del comprender antepredicativo. (Heidegger, 1998, p. 375).

El comprender apropia un equipamiento. Se ejerce al tomar algo en cuenta algo, i. e., como un martillo. La interpretación al nivel de la deliberación agrega a este uso y apropiación del equipo el uso y apropiación de la comprensión equipamental de los respectos *(involvements)* particulares. Uno no solamente puede tomar algo como un martillo, sino que puede tomar un martillo como una de las herramientas requeridas por un cierto proyecto práctico. Lo apropiado, entonces, son las condicionales servicialidades de las cosas. Uno usa y produce comprensiones condicionales acerca de la significación de algos$_1$ particulares como algos$_2$.

El cuarto punto es que esta noción cognitiva no-cartesiana de la interpretación como la apropiación práctica y personal de una aptitud condicional o de un respecto equipamental nos acerca a la noción de enunciación lingüística.

> La significatividad misma, con la que el Dasein está ya siempre familiarizado, lleva empero consigo la condición ontológica de la posibilidad de que el Dasein comprensor pueda abrir, en cuanto interpretante, algo así como "significaciones", las que por su parte fundan la posibilidad de la palabra y el lenguaje. (Heidegger, 1998, p. 114)[VI]

Las "significaciones" son la aptitud condicional en la cual la totalidad de significaciones puede "descomponerse" (Heidegger, 1998, p. 184). Lo que posibilita la transición al lenguaje es que uno puede llegar a responder diferencialmente a (y, por ende, a desocultar prácticamente) no solamente cosas y performances, sino las significaciones que son sus dependencias condicionales. La deliberación se desarrolla hacia la enunciación cuando lo que es observado desde el punto de vista de una finalidad práctica es un campo de "si... entonces", cada uno de los cuales puede él mismo ser utilizado o dejado de lado, tal como sucede con el equipo de primer orden. La deliberación cumple un tipo peculiar de abstracción, requiriendo un reconocimiento responsivo de las servicialidades del equipo, antes que meramente del equipo mismo.

La clave para el precipitado del estar-ahí a partir de lo a la mano reside en el enunciado:

> Esta nivelación del originario "en cuanto" de la interpretación circunspectiva que lo convierte en el "en cuanto" de la determinación del estar-ahí, es el privilegio del enunciado. Sólo así puede éste llegar a ser una pura mostración contemplativa. (Heidegger, 1998, p. 181).

VI Nótese que Heidegger, en el *Hüttenexemplar*, anota lo siguiente respecto a este pasaje: "Falso. El lenguaje no es un segundo piso sobre otra cosa, sino que *es* el originario desplegarse de la verdad como Ahí [*Wesen des Warheit als Da*]. Si el argumento de Brandom es correcto, y toda la §18 está dirigida a validar este pasaje, la autorrefutación de Heidegger se extiende a todo el parágrafo, y de allí quizás a toda la División Uno de *Ser y Tiempo*. (N. del T.).

La articulación que lleva al descubrimiento de lo que está-ahí empieza con la interpretación de lo a la mano en términos de "si..., entonces...". Lo que importa es "lo que está a la espera" (Heidegger, 1998, p. 376) en la parte "entonces...". En el caso básico de interpretar algo meramente a la mano, lo que "está a la espera" es la usabilidad o productibilidad de un objeto o performance actual o proyectada –esto es, la proyección de una posibilidad práctica–. Lo que está-ahí, la consecuencia primaria de un "si (algo como algo)...", es la apropiabilidad de alguna *afirmación* o enunciación. La diferencia entre responder a algo como estando-ahí o como meramente a la mano es que las cosas que están-ahí son respondidas apropiadamente en cuanto tales sólo mediante la producción de un tipo particular de performance, la enunciación. El "entonces" es aún algo a la mano cuando tematizamos (i. e., cuando respondemos a algo como estando-ahí), pero es un enunciado, un tipo de equipo muy especial.

La pregunta:

> ¿Qué modificaciones ontológico-existenciales hacen surgir el enunciado desde la interpretación circunspectiva? (Heidegger, 1998, p. 181).

La respuesta, en breve, es que los enunciados son equipos usados apropiadamente para la inferencia. La enunciación es el tópico de la Sección 33, que ofrece tres significados de enunciado. El central de ellos es que "enunciación significa comunicación".

> El enunciado, en cuanto comun-icación, entendida en este sentido existencial, implica el estar expresamente *[Ausgesprochenheit]*. Lo enunciado en cuanto comunicado puede ser "compartido" por los otros con el enunciante...

> Lo enunciado puede "seguir siendo comunicado de unos a otros". (Heidegger, 1998, pp. 178-179).

> Lo expresado se convierte, de alguna manera, en un ente a la mano en el mundo, que puede ser recibido y vuelto a decir a otros. (Heidegger, 1998, p. 244).

La enunciación tiene el significado, entonces, de emitir una licencia de re-enunciación a otros miembros de la comunidad. El enunciado es producido como algo usable por otros.

Los otros dos rasgos a través de los cuales es introducido el enunciado son el "señalar" algún sujeto de la enunciación y "conferirle un carácter definido" predicando algo de él. Lo que se comparte, en otras palabras, es el tomar algo como algo. Donde anteriormente tomar algo como algo (señalándolo y caracterizándolo) era algo que se podía *hacer*, ahora se tiene algo que se puede *decir*. Lo que estaba implícito en la performance se transforma ahora en un bit explícitamente producible y usable de equipamiento, del cual es posible apropiarse y poner a disposición de otros. El señalar de un sujeto es socialmente transitivo a través de re-enunciaciones autorizadas, y así garantiza la *comunicación* en el sentido de asegurar un tópico *común*.

> También en el hablar repetidor el Dasein llega a a estar vuelto hacia el ente mismo del que habla. (Heidegger, 1998, p. 244).

Tal preservación social de un común contenido es condición necesaria para la posibilidad de acuerdo y desacuerdo en la enunciación, en oposición al mero cambio de tópico.

La predicación, como caracterización explícitamente comunicable, extiende más allá la dimensión autori-

zante de la enunciación. Pues los predicados vienen en familias de inferencias: *si* lo que es señalado es apropiadamente caracterizable por un hablante como rojo, *entonces* es apropiadamente caracterizado por otro hablante como coloreado. La aptitud condicional práctica del enunciado que constituye tales familias de predicados garantiza que una enunciación licencia algo más que la re-enunciación, licenciando a otros para extraer conclusiones más allá de lo afirmado originalmente. Como miembros de familias inferenciales, los predicados utilizados para caracterizar los objetos en los enunciados codifican las significaciones condicionales respondidas como tales ya en la deliberación. Es en virtud de las consecuencias socialmente aptas de un enunciado que transporta información, autorizando un conjunto específico de performances (incluyendo otros enunciados) que no habrían sido apropiadas sin tal autorización. El tomar $algo_1$ como $algo_2$ del entendimiento pre-predicativo se transforma en explícitamente usable y compartible una vez que los términos lingüísticos quedan disponibles para, como equipamiento, señalar públicamente $algos_1$; y los predicados que codifican como significaciones inferenciales las servicialidades condicionales discernidas por la interpretación deliberativa quedan disponibles como equipamiento que expresa explícitamente las conformidades [respectos, *involvements*] implícitos en los $algos_2$ por los cuales las cosas fueron tomadas.

Comprender la enunciación como autorizando la reaserción y la inferencia especifica el *uso* específico al cual los enunciados, como bits de equipamiento, pueden ser apropiadamente sometidos. El tipo de performance recognitivo-responsiva de cualquier tipo de enunciado será el conjunto de enunciados a los cuales puede apropiadamente ser considerado como otorgan-

do licencia, es decir, aquellos que se siguen de él según las prácticas inferenciales de la comunidad. Pero ésta es sólo la mitad de la historia. ¿Qué sucede con las circunstancias apropiadas de producción de esta nueva variedad de equipamiento a la mano? En correspondencia con la dimensión de autoridad que gobierna el uso de los enunciados como equipos-para-la-inferencia, se encuentra una dimensión de responsabilidad que gobierna su producción. Pues producir un enunciado no equivale simplemente a autorizar a otros para usarlo inferencialmente; también se contrae la obligación de justificar la propia afirmación.

> El enunciado comunica el ente el como de su estar al descubierto... Pero si este ente ha de ser objeto de una apropiación explícita de su estar al descubierto, entonces el enunciado deberá *evidenciarse [demostrarse] como* descubridor. Pero el enunciado que ha sido expresado es un ente a la mano. (Heidegger, 1998, p. 244, itálicas del autor).

En cuanto a la mano, los enunciados están sujetos a la aptitud social tanto de su producción como de su uso. Éstos preocupan cuando uno es llamado a comprometerse con la afirmación o, en la terminología de Heidegger, "apropiarla", de modo que la licencia de inferencia y reenunciación esté vigente.

> De ahí que el Dasein tenga también la esencial necesidad de apropiarse explícitamente de lo ya descubierto, *en lucha contra* la apariencia y la disimulación, y la de asegurarse siempre de nuevo del estar a descubierto. (Heidegger, 1998, p. 242).

La responsabilidad de justificar o defender las afirmaciones, tomada como parte integrante de su apropiada producción, es esencial para el tipo de comunicación que

surge del enunciado. Porque incluso cuando el Dasein se limita a repetir lo que otro ha dicho, a pesar de que entra en relación con las cosas señaladas y desocultadas, "está y se considera dispensado de una originaria reejecución del acto descubridor de ese ente" (Heidegger, 1998, p. 244). Esto es, quien se apoya en la autoridad de un hablante anterior en la reaserción está eximido de la responsabilidad de justificar su afirmación, responsabilidad que de otro modo habría asumido por su performance de producción de tal enunciado. Su confianza en la autoridad del primer enunciador es su adquisición del derecho de renunciar a la responsabilidad justificatoria a favor del hablante original. La respuesta que socialmente considera que alguien ha realizado apropiadamente un enunciado (cumplida o siendo capaz de cumplir con su responsabilidad justificatoria), consiste en tratar su enunciado como dotado de genuina autoridad y de capacidad para licenciar a otros, esto es, el reconocimiento de la propiedad de toda renuncia de la responsabilidad justificatoria en relación a esa afirmación y a sus consecuencias, en favor del enunciador original, por parte de aquellos que confían en tal autoridad. Ésta es la manera a través de la cual las dimensiones de responsabilidad y autoridad, de producción apropiada y de uso, se relacionan para constituir los enunciados como equipos-para-la-comunicación[9].

Este esbozo de la noción heideggeriana de enunciado nos permite entender la categoría de lo que está-ahí. El punto crucial a entender aquí es que el desplazamiento desde el equipamiento a la mano, pregnante de significaciones socialmente constituidas, hasta las cosas objetivas que están-ahí, no consiste en una decontextualización, sino en una *re*contextualización. Enunciar, y

las prácticas de dar y pedir razones que el enunciar hace posibles, constituyen, en sí mismas, un tipo especial de actividad práctica. La respuesta a algo mediante un enunciado acerca de ello equivale a tratar ese algo *como* estando-ahí. El estar-ahí se constituye por una especial aptitud de respuesta.

> Podría pensarse en caracterizar el vuelco que experimenta el manejo y el uso circunspectivo práctico al transformarse en investigación teorética diciendo lo siguiente: la mirada puramente contemplativa hacia el ente surge porque el ocuparse se *abstiene* de toda manipulación... Pero con esto no se ha alcanzado en absoluto la actitud "teorética" de la ciencia. Al contrario, el detenerse que interrumpe el manejo puede cobrar el carácter de una circunspección más intensa. (Heidegger, 1998, p. 373).

Las afirmaciones, el equipamiento para la enunciación, constituyen respuestas interpretativas "más intensas", porque en ellas las significaciones que están meramente implícitas en el equipamiento ordinario se tornan explícitas o "tematizadas", accesibles a las afirmaciones y las inferencias y, por ende, a las demandas de justificación. Tratar algo como estando-ahí no equivale a ignorar su significación social, sino a prestar atención a una especial significación que puede tener, esto es, la significación para la corrección de los enunciados sobre ello. En correspondencia con un nuevo tipo de respuesta social, la enunciación, se da un nuevo tipo de ser, el estar-ahí, constitutivamente desocultado por tal respuesta.

> [La tematización objetiviza] no "pone" el ente, sino que lo deja de tal manera en libertad que él se hace "objetivamente" interrogable y determinable. El objetivante estar en medio de lo que esta-ahí dentro del mundo tiene el carácter de una *muy particular presentación*. (Heidegger, 1998, p. 378).

Lo que está-ahí puede ser definido como lo a la mano en cuanto con-qué *[with-which]* para la práctica de la enunciación, esto es, como aquello que es respondido solamente por el expediente de hacer una afirmación sobre ello. Hemos visto qué tipo de performance son los enunciados. ¿Cuál es la relación entre lo que suscita una respuesta en cuanto a la mano para la enunciación y lo que es señalado como estando-ahí en la enunciación? Heidegger explica esto en términos de una transformación:

> El ente tenido en el haber previo, el martillo, por ejemplo, está, como útil, inmediatamente a la mano. Si este ente se vuelve "objeto" de un enunciado, ya con la actitud enunciante se produce de antemano y de un solo golpe una mutación en el haber previo. El *con qué –de carácter a la mano–* del habérselas o del quehacer se convierte en un *"acerca-de-qué"* del enunciado mostrativo. La manera previa de ver apunta a algo que está-ahí en lo a la mano... Dentro del proceso de descubrimiento del estar-ahí que encubre el estar a la mano, el ente que comparece estando-ahí es determinado como estando-de-tal-o-cual-modo-ahí. Ahora, por primera vez, se abre el acceso a algo así como *propiedades*... Esta nivelación del originario "en cuanto" de la interpretación circunspectiva que lo convierte en el "en cuanto" de la determinación del estar-ahí, es el privilegio del enunciado. Sólo así puede éste llegar a ser pura mostración contemplativa. (Heidegger, 1998, p. 181).

Lo que está-ahí se descubre primariamente *en* algo ya a la mano con lo cual estamos relacionados por estar comprometidos prácticamente con él. Entonces es posible adoptar una posición especial, pasando del contexto práctico original al de la enunciación. La referencialidad de la relación con la pieza original de equipamiento es heredada por los enunciados sobre los objetos descubiertos en ella. Tratar con el objeto en tal contexto, en

el cual la significación práctica se restringe al significado para la inferencia, es atribuir propiedades a algo que está-ahí señalado en los enunciados sobre él.

Queda una pregunta. ¿En qué sentido responder a algo haciendo un enunciado sobre ello equivale a tratarlo como portador de propiedades objetivas? ¿Qué tipo de independencia de las aptitudes sociales de uso y producción constitutivas de lo a la mano se atribuye a lo que está-ahí cuando entendemos que su tipo de performance recognitivo-responsiva es la enunciación? El equipamiento, en cuanto tal, es siempre equipamiento servicial en vista a la consecución de alguna finalidad práctica. La significación fluye de los proyectos prácticamente orientados hacia los "con-qué" y "para-esto", cuyos compromisos son sus roles en las prácticas instrumentales. La objetividad de lo que está-ahí consiste en la indiferencia de la aptitud del enunciado con respecto a los fines prácticos que motivan a los enunciadores. Tomar algo como martillo es tomarlo como apropiado para martillar. Cuando la propiedad de la pesantez se discierne en el objeto que está-ahí que estaba a la mano como martillo, se hace una afirmación cuya propiedad no es cuestión de serviciabilidad para o de obstrucción de cualesquiera finalidad o proyectos prácticos. La justificabilidad y, por ende, la propiedad de tal afirmación no es cuestión de responder a alguna necesidad práctica.

La autonomía de la justificación y la inferencia con respecto a la consecución de proyectos prácticos son la fuente de autonomía de las propiedades de lo que está-ahí con respecto a la propiedad de la práctica. Es esta autonomía la que se invoca cuando se dice que la verdad de los enunciados responde a las cosas señaladas en el enunciado. La autoridad es una cuestión social, y en

el juego de enunciar y dar y pedir razones la autoridad sobre el carácter apropiado de las afirmaciones ha sido socialmente removida de la esfera de la utilidad en vista a fines prácticos.

La afirmación de que la objetividad de lo que está-ahí consiste en su aislamiento a través del enunciado de la actividad práctica del Dasein puede ser leída de manera fuerte o débil, y es importante distinguir ambas. En la lectura fuerte, lo que está-ahí sería enteramente irrelevante para las preocupaciones prácticas. En esta versión, la única respuesta adecuada a algo que está-ahí es la enunciación, el único uso que se puede hacer del enunciado es la inferencia, y la inferencia está restringida a la inferencia *teórica*, es decir, la inferencia cuyo resultado es otro enunciado. Los enunciados son considerados irrelevantes para la práctica, como meras representaciones de una realidad independiente indiferente a los proyectos prácticos. Esta indiferencia práctica es heredada, entonces, por lo que está-ahí, pues sólo puede ser sujeto de tales enunciados. Esta idea está presente en Heidegger. No es lo que está-ahí, sin embargo, sino lo que él llama la doctrina del *puro* estar-ahí (o, a veces, Realidad).

> [La Realidad] en su significación tradicional... mienta el ser en el sentido del puro estar-ahí de las cosas... [Pero] *todos* los modos de ser del ente intramundano están ontológicamente fundados en la mundaneidad del mundo y, por ende, en el fenómeno de estar-en-el-mundo. A partir de aquí surge la evidencia de que la realidad no tiene una primacía entre los modos de ser del ente intramundano, y que menos aun podría caracterizar en forma adecuada al mundo y al Dasein. (Heidegger, 1998, p. 232).

El estar-ahí corresponde a una lectura más débil del aislamiento entre los objetos que están-ahí y los proyectos

prácticos que proporcionan las prácticas de enunciación. Pues si bien es correcto ver en los enunciados las únicas respuestas correctas a lo que está-ahí en cuanto tal, y a pesar de que el único uso apropiado que se puede hacer de los enunciados es la inferencia, es un error pensar que toda inferencia es inferencia teórica. Hay también la inferencia práctica, cuyas premisas son enunciados y cuya conclusión es una performance práctica que no es un enunciado, sino que, en virtud de su génesis como resultado de tal deliberación, es una acción. Los enunciados sobre lo que está-ahí pueden ser prácticamente relevantes. Podemos usar información sobre lo que meramente está ahí, como el peso de un martillo. Desprovista de la posibilidad de una salida a través de una performance no enunciativa, la inferencia teórica o intralingüística perdería en gran parte su objeto[10].

Si entonces es incorrecto ver lo que está-ahí como completamente irrelevante para propósitos prácticos, como en el puro estar-ahí, ¿qué *es* mentado por su objetividad? Solamente esto. El *único* modo a través del cual lo que está-ahí puede afectar los proyectos del Dasein es siendo el objeto de un enunciado que, en última instancia, juegue un rol en la inferencia práctica. No se trata de que lo que está-ahí sea irrelevante para la práctica no-enunciativa, sino que esta relevancia es indirecta. Los enunciados constituyen la única interfaz entre lo que está-ahí y el resto de nuestras prácticas. El error de la doctrina de la pura presencia es no ver interfaz alguna[11]. La genuina diferencia entre lo que está-ahí (que puede ser pensado en sentido extendido como a la mano para las prácticas de la enunciación y la inferencia) y lo que está a la mano es que se puede hacer uso práctico de los

enunciados sobre lo que está-ahí, nunca sobre lo que está-ahí en sí mismo. Sus sustitutos enunciativos constituyen equipo servicial, pero no lo que está-ahí mismo. Sólo en cuanto representado en enunciados puede lo que está-ahí formar parte de la totalidad equipamental de significado que es el mundo al interior del cual el Dasein se mueve y tiene su ser. El descubrimiento de lo que está-ahí es una auténtica posibilidad del ser del Dasein, materializado en todas las comunidades humanas conocidas. El puro estar-ahí es la mala comprensión filosófica del significado de la categoría de lo que está-ahí, y una Mala Idea.

La naturaleza categorial de lo que está-ahí, no menos que la de lo a la mano (o, si de eso se tratara, la naturaleza existencial del Dasein mismo como *Mitdasein*), está constituida por suscitar determinadas respuestas, en este caso enunciados. Aquí reside el pragmatismo ontológico de Heidegger, y la naturaleza auto-adjudicante del *Mitdasein*-en-el-mundo. Heidegger ve el comportamiento social como generando tanto la categoría del equipamiento a la mano en un mundo como la de lo que objetivamente está-ahí que suscita respuestas independientes de las preocupaciones prácticas de cualquier comunidad. En virtud de la génesis social de la autoridad criterial (la auto-adjudicación de lo social, dado el pragmatismo respecto a la autoridad), la ontología fundamental (el estudio del origen y naturaleza de las categorías fundamentales de las cosas) es el estudio de la naturaleza del ser social –prácticas sociales y sus practicantes–. Sólo porque el Dasein como socialmente constituido y constituyente domina las prácticas sociales que clasifican las cosas según los tipos que son lo que son considerados ser puede el Dasein:

> Comprender y conceptualizar caracteres ontológicos tales como la independencia, el "en sí" y la realidad misma. Y también sólo por eso resulta circunspectivamente accesible un ente "independiente" como algo que comparece dentro del mundo. (Heidegger, 1998, p. 228)

Nos hemos ocupado de tres innovaciones conceptuales presentadas en *Ser y Tiempo*. Una de éstas es la jerarquía heideggeriana de nociones cognitivas no-cartesianas. En su base está la comprensión –el desocultamiento de una totalidad de significados sociales y el descubrimiento en ella de elementos equipamentales individuales a través del dominio de las prácticas responsivas comunales–. En el siguiente nivel está la interpretación deliberativa por apropiación de los significados condicionales implícitos en la comprensión de lo a la mano. Finalmente, está la apropiación discursiva de lo que está-ahí a través de la enunciación de sentencias que, en virtud de sus potenciales sociales de inferencia, tematizan explícitamente los significados a los que se accede conscientemente en la interpretación. Segundo: tenemos el modo como la categoría de lo que está-ahí surge al interior de, y, sin embargo, distinguiéndose de la categoría más fundamental de lo a la mano. Tercero: en términos de los primeros dos puntos es claro que lo a la mano *es primus inter pares* entre las categorías dada la naturaleza autoadjudicante de lo social (el *Mitdasein* en un mundo que es una totalidad de significaciones prácticas). Entender de esta manera la estructura básica de la estructura ontológica de la cual Heidegger da cuenta en la División Uno es la preparación necesaria para entender tanto su versión de la individuación del Dasein y la institución de la temporalidad por la apropiación personal de los proyectos en la División Dos,

como su profunda lectura de la tradición de la filosofía que nos ha dejado en tan errada posición que "de un modo general, la comprensión del ser comprende todo ente, en primer lugar, como estando-ahí" (Heidegger, 1998, p. 254).

1 La orientación general de este ensayo debe mucho a John Haugeland, particularmente a su relación de la constitución trascendental como y por medio de una institución social, en "Heidegger on Being a Person", *Noûs*, marzo 1982. También quisiera agradecer a mis colegas y los participantes en el Instituto de Verano 1980 del del Council for Philosophical Studies, "Fenomenología y existencialismo: perspectivas analíticas y continentales sobre la intencionalidad", por sus respuestas ante una versión anterior de las ideas presentadas aquí.

2 Ver Richard Rorty, "La incorregibilidad como la marca de lo mental", *Journal of Philosophy*, vol. 67, N° 12 (junio 25, 1970).

3 Por cierto, Descartes mantenía otros puntos de vista sobre las sustancias a las cuales estas categorías se aplicaban también. Completó la categorización ontológica abstracta de tipos epistémicos con especificaciones, i. e., del ámbito objetivo como teniendo su esencia agotada en la extensión geométrica, y del sujeto epistémico cuyas "consideraciones" incorregibles definen lo mental como en sí idéntico con la suma de cosas mentales de las cuales está conciente. La preocupación en este artículo se dirige más bien al marco ontológico, no a las teorías de Descartes acerca de los entes que categorizaba.

4 En "Freedom and Constraints by Norms" (*APQ*, 1977), investigué el tipo de norma inherente en las aptitudes instituidas por las normas sociales. Consideré significativo que las distinciones social-objetivas pueden ser vistas como el origen de las distinciones valor-hecho, y que tanto los naturalistas, que quisieran reducir una categoría a la otra, como los no-naturalistas, que no lo quieren, presumían que lo que estaba en cuestión era una distinción objetiva entre valores y hechos. He explorado las consecuencias de tratar la distinción social-objetivo, y por ende la distinción valor-hecho, como en sí misma social antes que objetiva, es decir, como un asunto relacionado con la manera como la comunidad responde ante varias cosas, y no con el modo como serían independientemente y en sí mismas.

5 Como lo ha argumentado Rorty (*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1979), sobre la plausibilidad de tal afirmación descansan los ataques gemelos de Quine y Sellars a las dos variedades de justificadores injustificados ("representaciones privilegiadas"), en los cuales los fundacionalistas, particularmente los positivistas, habían confiado para fundar nuestras estructuras inferenciales. Así Quine desmanteló la imagen del *lenguaje* como fuente de autoridad inmune a la revisión social ("credibilidad intrínseca, "autoevidencia", etc.) aplicada a ciertas oraciones consideradas verdaderas-en-virtud-de-su-significado, y Sellars proporcionó el mismo servicio para la imagen de la mente como fuente de un privilegio social supuestamente incuestionable respecto a los "reportes" de pensamientos y sensaciones.

6 Cf. el "*sichverweisenden Verstehen*" de la p. 86 de *Sein und Zeit*.

7 Tal modelo, sin embargo, debe ser usado con precaución. Heidegger está preocupado de que las estructuras así consideradas, en cuanto mundos, involucran relaciones *concretas* de uso, producción y respuesta, antes que relaciones estructurales simplemente análogas. Escribe: El contexto remisional, que, en cuanto significatividad, constituye la mundaneidad, puede ser formalmente interpretado como un sistema de relaciones. Pero es necesario tener presente que tales formalizaciones nivelan los fenómenos hasta tal punto que éstos pierden su contenido fenoménico propio... Estas "relaciones" y "correlatos" del para-algo, del

por-mor-de, de lo que está en condición respectiva, se oponen, por su contenido fenoménico mismo, a toda funcionalización matemática (H88).

8 Esta visión representa una versión normativa del "conformismo" discutido por Haugeland (op. cit.), quitándole lo que yo considero como una relación ontológicamente irrelevante de su génesis, y que él ofrece.

9 He presentado los detalles de una versión de la enunciación en esta línea en "Asserting", por aparecer en *Noûs*.

10 Aquí inferencia "teórica" se refiere a movimientos del lenguaje al lenguaje, en contraste con la inferencia "práctica" que incluye movimientos de salida del lenguaje (en el sentido de Sellars). En un sentido diferente, las afirmaciones teóricas son aquellas a las que sólo se puede llegar inferencialmente, y no mediante reportes no inferenciales. La discusión acerca de la relevancia para la comprensión de lo que está-ahí de las afirmaciones que son teóricas en este sentido va más allá del alcance de este ensayo.

11 La semántica de los puntos de vista generados por tales "interfaces" –donde un conjunto de afirmaciones puede hacer la diferencia en la deliberación práctica sólo en la medida en que hace una diferencia que opera sobre otro conjunto de afirmaciones que entonces afecta la deliberación– es discutido en mi "Points of View and Practical Reasoning", *Canadian Journal of Philosophy*, junio 1982.

El giro de la aflicción, o cómo puede llegar a su término la época de la técnica

Michel Haar

Die Notwendigkeit ist zu verstehen... als... Wende der Not.
La necesidad debe comprenderse como giro de la aflicción.
Nietzsche I, pp. 470-471.

Das Dasein ist die Wendung in die Not.
El Dasein es el giro de la aflicción.
Wegmarken, 1ª ed., p. 93.

"El ser mismo es la aflicción" *(die Not)*. A primera vista, esta fórmula no hace sino ilustrar con una imagen dramática el tema a menudo retomado del "olvido del ser". La metafísica deja al ser en el abandono reduciéndolo al ente como tal. Concibe el ente como el ente más consistente, más cierto, el más digno de asegurar el fundamento de todos los demás entes. Llama ente al máximo de realidad, de la cual quedan excluidos la falta, la ausencia, la temporalidad; la mayor certeza y la pura racionalidad sin traza alguna de la nada. A fuerza de querer más que la sola positividad, de no considerar verdadera más que la presencia plena y sin falta, abre por su intermedio la vía al nihilismo. Ella contabiliza el ser como nada.

¿Pero qué significa "el ser mismo"? ¿Quiere Heidegger decir que el ser sufre por ser olvidado o por el refuerzo de este olvido? ¿No se trata aquí de un lenguaje antropomórfico? ¿Cuál es el lazo entre el ser y el ser humano? La aflicción en el sentido humano es una situación de despojo extremo, en la cual, momentáneamente al menos, falta todo socorro, en la cual la angustia y la desesperación crecen, en la cual una amenaza

"Le tournant de la détrese, ou: comment l'epoque de la t'echnique peut-elle finir". En Michel Haar (ed.). 1983. *Cahier L'Herne-Heidegger*. Paris: L'Herne. Traducción: Eduardo Sabrovsky Jauneau.

de muerte se acentúa. ¿Cómo podría el ser mismo estar amenazado de esta forma? ¿No se trata necesariamente de una aflicción transitoria, de una crisis de época? ¿Pero cómo se articulan ser y época?

La traducción de *Not* por "aflicción" *[détresse]* nos ha, quizás, embarcado en una interpretación demasiado restringida. Pues *Not* no significa solamente, de cierta manera pasiva, indigencia, despojo, aflicción, sino también, en un sentido activo, urgencia, exigencia, obligación. "El ser mismo es la obligación". ¿A qué nos obliga el ser? Nos obliga a comprenderlo y a *decirlo*, a "traerlo al lenguaje". No podemos no comprender el ser, incluso de modo silencioso, y toda palabra que digamos dirá el ser. Toda filosofía, toda comprensión ordinaria responden a la obligación, es decir a la necesidad del ser. Esta obligación no es exterior al ser, sino que el ser mismo es imperante, obligante, por su solo e incesante albor.

No obstante, si el ser "llama" al ser humano, lo interpela, no lo subyuga. La exigencia que Heidegger llama la "llamada" del ser implica a la vez obligación y aflicción. Obligación, en cuanto a que el ser nos ha enviado ya siempre un cierto aspecto de la verdad, en cuanto a que no podemos sustraernos a la "interpretación" *[entente]* del ser que domina en cada época. Hay aflicción en la medida en que la interpretación no es la escucha. Para ser pensado, el ser necesita al ser humano, lo "utiliza". Pero el ser humano, por lo general, no responde a la llamada, deja al ser impensado. La escucha es una interpretación que exige el esfuerzo, la "piedad", el recogimiento del pensar. La simple interpretación sería una comprensión vaga del mundo que existe de hecho y pertenece al ambiente de una época. Así, la comprensión tecnológica del ser no deja de reinar, incluso aunque el

ente no sea pensado en su esencia. La llamada misma *(Anspruch)* contiene este doble aspecto de obligación y aflicción, pues la *Anspruch* significa, a la vez, el reclamo, la aprehensión obligante por una parte y, por otra parte, el dirigirse-a *[l'addresse]*, la voz *dirigida (de an-sprechen)*. Por un lado el ser nos reclama, nos comanda a obedecer, y, por el otro, nos pide escuchar de manera sincera, estando abiertos mediante el pensamiento e incluso mediante el corazón (Heidegger, 1954a, p. 26).

Es *Not* (aflicción y obligación) del ser lo que se traduce por la pregunta metafísica sin cesar repetida: "¿Qué es el ente?". Por olvidante que sea esta pregunta, su incesante persecución e incesante retorno constituyen la trama, la sucesión y también la cesura entre épocas de la historia. Cada "época" –la época griega, medieval, moderna, tecnológica– descubre, como su necesidad, una manera fundamental de decir el ser del ente. Toda época experimenta así la obligación original del ser al mismo tiempo que opera en ella la larga, pero siempre transitoria, "puesta entre paréntesis" *(epochè)*. Toda época es respuesta, pero también pregunta, es decir, guarda en suspensión la llamada, el "envío" del ser, hasta un nuevo envío o "destinación" *(Geschick)*. La historia *(Geschichte)* progresa de "destinación" en "destinación". "Lo que tiene un destino se adelanta cada vez en sí mismo hacia un instante sin igual, que lo destina a otra destinación" (Heidegger, 1962, p. 37). Este "instante sin igual" es aquél en el cual una época vira hacia una nueva necesidad.

El giro inmóvil

¿Pero nuestra época conoce acaso un destino tal capaz de ceder el paso a "otra destinación"? "La historia del

ser está concluida". "La metafísica esta acabada". Los grandes principios, antes solamente especulativos, de la racionalidad (identidad, no contradicción, causalidad, etc.) han pasado a la realidad del mundo de la técnica. Un proyecto de objetivación ilimitado se prosigue por doquier en el planeta, un plan de cálculo universal que nadie ha trazado y que engloba tanto a planificadores como a planificados. ¿El ser humano de la técnica experimenta la obligación como de esencia metafísica? Lejos de ello. No reconoce más que obligaciones o necesidades objetivas, calculables, sólo problemas que puede resolver. Se sabe y se quiere más "liberado", más "eficaz", más "equipado" que nunca antes. ¿Por qué habría de preocuparse del principio ontológico de la potencia tecnológica? ¿Cómo podría ver el imperio de la metafísica a través del despliegue colosal de información, de organización, de automatización, de funcionalización, a través del consumo y el equipamiento, a través del control cibernético? El ser ya no está en cuestión. Su sentido está establecido definitivamente, al parecer, en la evidencia y la eficacia de la racionalidad tecnológica. ¿Qué hay entonces de la aflicción y la obligación del ser?

El ser humano "funcionario de la técnica" (Heidegger, 1984, p. 271) no se inquieta en absoluto, sean las que sean sus preocupaciones o desgracias. Busca y obtiene siempre, a través de la calculabilidad universal, la "extrema seguridad" que va de la mano con un formidable crecimiento del terror y la insensibilidad. Tal insensibilidad se caracteriza por una complicidad o una indiferencia respecto a las consecuencias destructoras de la técnica, como la uniformación de los estilos de vida, la programación estereotipada de los productos culturales, el carácter artificial y planificado de los ideales políti-

cos, la desfiguración y el desvanecimiento de la tierra, la obliteración de lo sagrado. Lo que escapa a la organización, lo que no puede ser difundido por los medios, cesa simplemente de ser experimentado. "Casi parece que, bajo el reino de la voluntad, el ser del dolor se cerrase ante el ser humano, lo mismo que el ser de la felicidad" (Heidegger, 1954a, p. 99). O bien, incluso, como lo dice el comentario de Rilke: "La muerte se oculta en lo enigmático. El secreto del dolor permanece velado. El amor no es aprehendido" (Heidegger, 1984, p. 235). El ser humano de la técnica parece "más allá del dolor". No solamente la desolación no le concierne, sino que, si no fuera por ciertos detalles, la realidad le resulta satisfactoria. A lo más tiene por breves instantes el sentimiento que lo que unos llaman "nihilismo" y otros "crisis", es el precio a pagar por la mayor eficacia, por la mayor "perfección" técnica. "La ausencia de aflicción es la aflicción suprema y más oculta... La ausencia de aflicción consiste en esto: uno se figura que tiene bien a la mano lo real y que se sabe qué es lo verdadero" (Heidegger, 1954a, pp. 90-91).

Lo que Heidegger considera como el "peligro" por excelencia es que la aflicción ya no aparece, que ella permanece para siempre en lo insensible. La historia entonces se inmovilizaría en la era de la técnica, que pasaría a ser la última, única e insuperable verdad. La esencia misma del hombre como aquel que se mantiene en una libre relación con la apertura del ser, que "vela" por el ser, se encontraría, por lo tanto, destinada a desaparecer. El "ser humano" quedaría inmutablemente prisionero de su última figura metafísica: aquella del "viviente que trabaja", de la "bestia de labor", metódicamente ocupada en devastar la tierra. "El peligro" con-

cierne, no al ser humano empírico, sino a la esencia del ser humano, que, si quedara establecida para siempre del lado del solo pensamiento calculante, estaría muerta para siempre. Es por ello que la amenaza de una instalación indefinidamente prolongada en la técnica representa para Heidegger una perspectiva mucho más siniestra, una amenaza de muerte mucho mayor que toda amenaza de destrucción física de la humanidad por una guerra atómica. Pues la superación de la técnica, aunque sea solamente el advenimiento de una relación otra con ella ("serenidad", dejar ser, desprendimiento), es decir, un verdadero "giro en la esencia del ser mismo" (Heidegger, 1962, p. 44) *(Kehre in Wesen dese Seins selbst)*, una mutación epocal, no es ni una certeza, ni incluso una probabilidad fuerte. La consumación de la técnica no es su fin, sino su "perfeccionamiento" sin límites. Que haya alguna vez "otra historia", "un comienzo otro", ello resta clausurado y permanece indecidido. El actual crepúsculo tecnológico podrá quizás metamorfosearse en "una noche para una nueva mañana" (Heidegger, 1954a, p. 300), pero es posible también que anuncie "un invierno sin fin" (Heidegger, 1954a, p. 271). En este momento de nuestra época, el peligro está más cerca de nosotros que la esperanza de un vuelco, de allí la aflicción en el ser mismo.

Sin duda, es legítimo hablar de una "esperanza heideggeriana", a condición de situarla más allá de todo optimismo o pesimismo. Pero no hay optimismo, pues si alguna vez debiese despuntar una nueva aurora, "una historia futura mas inicialmente destinada", ello debería ocurrir después de la desaparición –sea por una extensión progresiva o por un desplome brutal– del orden tecnológico completo. "Antes de que el ser pueda

mostrarse en su verdad inicial es necesario que el ser como voluntad sea quebrado, que el mundo sea invertido". (Heidegger, 1954a, p. 73). Ningún optimismo, pues el perecer y la destrucción del mundo metafísico-técnico verosímilmente han de extenderse por un lapso de tiempo apto para desalentar toda espera ordinaria. "Este traspaso *durará* más largo tiempo que la historia hasta aquí cumplida de la metafísica" (Heidegger, 1954a, p. 81). Ningún pesimismo, pues la posibilidad de "salvación", es decir la posibilidad de reencontrar una relación libre con el ser, es sin cesar reafirmada: "allí donde esta el peligro,/ crece también lo salvador". (Heidegger, 1962, p. 41). Una tal salvación no puede cumplirse más que por una mutación del mismo ser, es decir, por un cambio de época. Ninguna iniciativa o empresa humana podría producir una revolución tan prodigiosa como la superación de la técnica. Sin embargo, el peligro no "es" verdaderamente más que si el hombre lo "observa", se pone en guardia respecto a ello, más que si el pensamiento sabe reconocer más allá de los progresos aparentes o perfeccionamentos de la realidad una amenaza en el ser. Si el pensamiento del peligro es el comienzo de la salvación, ¿no depende el giro en gran medida del pensamiento? "Nosotros miramos el peligro y en esa mirada percibimos el crecimiento de lo que salva" (Heidegger, 1954a, p. 41). Por una parte, el ser humano parece carecer de poder sobre el destino del ser. No debe, so pena de quedar capturado por la fatalidad del pensamiento calculante y técnico, entrar en ningún tipo de activismo ni, especialmente, en ningún tipo de revuelta. Jamás alguna acción cambiará la esencia de la técnica. Es por ello que "nosotros no debemos *hacer* nada, solamente esperar" (Heidegger,

1955, p. 37). Pero la espera no significa la resignación o la sumisión, muy por el contrario. Pues parece que el ser, para "girar" (para cambiar de época), tuviese "necesidad" del ser humano, de su espera, de su "ayuda", de su "conversión": "La esencia de la técnica no puede ser conducida en la metamorfosis de su destino sin la ayuda de la esencia del ser humano" (Heidegger, 1962, p. 38). Pareciera que el ser no pudiese "girar" algún día, a no ser que el ser humano se haya vuelto primeramente hacia él. ¿No depende el giro en gran medida de esta vuelta? De lo contrario, ¿de qué servirían estos insistentes llamamientos a la conversión lanzados incesantemente por Heidegger? Nosotros no pensamos aún... nosotros ya no sabemos escuchar... hemos perdido el sentido del habitar, de la cosa, de la tierra, de lo Simple... aprendamos a pensar, a escuchar... ¿acaso no ha escrito él: "La salvación debe venir de allí donde haya una conversión (un giro, *Wende*) de los mortales en su esencia" (Heidegger, 1984, p. 273)? ¿Qué vínculo entre el hombre y el ser se encuentra implicado allí? ¿Para qué sirve el pensamiento, qué puede él realizar en un tiempo de aflicción?

Para Heidegger, sólo el pensamiento actúa, "el pensamiento es el verdadero actuar" (Heidegger, 1962, p. 40). Sería, sin embargo, idealista creer que él puede por sí mismo superar a la técnica. Si él anuncia una metamorfosis, e incluso si esta metamorfosis tiene lugar, si el giro adviene "efectivamente" en el ser, "ello no quiere decir en absoluto que la técnica... sería puesta de lado" (Heidegger, 1962, p. 38). ¿Cómo puede ser que el giro, aunque sea lejano, incierto, casi improbable según la historia (incluso no objetiva), esté de cierta manera *ya aquí* y que la salvación nos alcance "aquí y ahora, y en

la media" (Heidegger, 1954a, p. 41)? Estamos ya en el giro. Y a la vez no lo estamos. ¿Habría entonces una escisión en el ser? ¿Nuestro mundo –el mismo ser– no es acaso doble? "Es una cabeza de Jano" (Heidegger, 1961, II, p. 372), dice Heidegger a propósito de la época de la técnica. Aflicción y salvación. Tierra devastada por la explotación tecnológica y tierra que se salva, dando abrigo a la simplicidad de la cosa. Activismo universal de la dominación calculante; serenidad tranquila del dejar ser. Crepúsculo y aurora. La metafísica llevada a sus consecuencias extremas cohabita con lo extra-metafísico. ¿Cómo puede tal coexistencia de contrarios ser compatible con la unidad del ser?

Olvido y retiro del ser

Heidegger se ha negado siempre a definir "el ser mismo". "El ser mismo es el enigma" (Heidegger, 1961, II, p. 372). "El ser es lo que es" (Heidegger, 1955a, p. 162). Ello no esta asociado a la mística, como se suele decir, sino que proviene más bien de que toda definición del ser nos *obliga* a entrar en un círculo. Lo que quiere decir ser todos, oscuramente, siempre lo sabemos, es necesario que lo hayamos comprendido siempre, aunque de modo no conceptual, por el solo hecho de que somos. Y toda definición del ser es imposible o absurda, como ya lo había observado Pascal (a quien Heidegger cita en el primer parágrafo de *Ser y Tiempo*), pues ello exigiría el empleo explícito o tácito de la palabra a definir en su definición; o en términos heideggerianos, ella debe anticipar el sentido de lo que se trata de definir, o colocar como determinado por el pensamiento aquello mismo que lo determina a pensar. Definir el ser es errarlo en cuanto iniciador mismo de la pregunta que nosotros

formulamos de él. A la vez, decir *lo* que es equivale a reducirlo a un ente. Pues el ser no es una sustancia particular, ni una esencia de las cosas, ni un fundamento del mundo, ni Dios, ni un primer principio inmanente o trascendente. El ser no está situado en un lugar *aparte*. Él "se da" (traducción de *es gibt*), entra en presencia, por doquier donde hay entes (piedras, vegetales, animales, objetos –fabricados o no, seres humanos...). El ser es la entrada en presencia de los entes, su misma manifestación, temporal e indisociable de esos entes.

Entre los entes, sólo el ser humano "comprende" el ser. El animal tiene un medio ambiente natural. El ser humano es humano por su apertura al ser. Así como es imposible poner aparte el ser sin el ser humano, es igualmente imposible poner al hombre aislado del ser. Este aislamiento del hombre, su autoposición, adviene cuando, por obra de la metafísica de la subjetividad, el ser humano olvida que su relación con el ser está determinada por el ser. El hombre olvida que depende del ser en lo que le es más propio, que no dispone del ser, que toda capacidad propia, todo "don" le es dado. Porque se considera el amo del ente, el hombre rehúsa reconocer la indominable sobrepotencia del ser. No acepta que toda acción, todo pensamiento, no sea más que respuesta a la exigencia del ser.

¿Cómo es posible tal olvido, la metafísica misma? ¿Cómo puede el ser, siendo la donación misma de la presencia, dejarse olvidar? Sin duda primordialmente a causa de su extrema proximidad. El ser, nosotros no lo tenemos, lo somos. Nos es difícil pensar aquello mismo que nos da a pensar, como ver la misma luz por intermedio de la cual vemos los entes. Lo más cercano es también de cierta manera lo más inaccesible. Pero

el olvido es una falta. ¿Dónde encontrar la menor falta en el flujo inextingible e incesante de lo que ingresa en el campo de la presencia? Y, sin embargo, la donación misma se oculta, se clausura, y con ello *aquello* que se presenta, *aquello* que se da. ¿Cómo así? El ser se da a pensar como presencia, no en el sentido en la plena actualidad del hecho *(Gegenwart)*, sino de aquello que sin cesar se a-proxima a nosotros *(Anwesen)*, como la presentación, el descubrimiento *(Unverborgenheit)*. El descubrimiento designa, en cada época, el límite de lo accesible en general. Este límite es concebido por la metafísica como el horizonte del sujeto trascendental, pero engloba al sujeto mismo, pues el horizonte "no es más que el lado vuelto hacia nosotros de una abertura que nos circunda" (Heidegger, 1955, p. 39). La abertura o la presencia, a la vez que libera al ente en totalidad, oculta la inaccesibilidad a cualquier cosa que no sea una totalidad epocal determinada. Ella no esconde nada del ente. Ella disimula un "retiro" sin rostro y sin nombre. A todo descubrimiento o desocultamiento pertenece un recubrimiento, un ocultamiento, que no es la disimulación óntica de algo determinado.

El "olvido del ser" no indica una negligencia o una debilidad de la memoria humana, sino la esencia del descubrimiento. La palabra "olvido" (obliviscor significa borrar) está tomada en sentido activo. Toda presencia es olvidante en tanto que ocultamiento ineludible y masivo de la retirada. Nadie puede decir lo que ella oculta. Ella no oculta en verdad nada, pero esta nada pertenece al ser mismo como su retirada. El olvido del ser significa entonces el olvido de la retirada del ser. Este olvido hace posible la idea metafísica de una totalización exhaustiva del ente en la experiencia y el saber.

Contrariamente para el pensamiento de la retirada, es imposible que "todo" esté dado, que la "totalidad" sea efectivamente consumable, sea cual sea el tiempo que transcurra, ni a través de la sucesión entera de los tiempos por revelaciones sucesivas y aditivas, ni en un *tota simul*. Al descubrirse, el ser se retira. "El recubrimiento, la retirada, es una manera a través de la cual el ser 'dura' como ser, a través de la cual se dispensa, es decir se da" (Heidegger, 1957, p. 122). Al nominar retirada este núcleo duro de noche irrevelable, indescriptible, la *léthe* en el corazón de la *aletheia*, ¿pretende Heidegger revelarnos por fin el nombre extra-metafísico del ser? En absoluto; y, sin embargo, el ser no es innombrable.

"La identidad" del ser en el fin de la metafísica

Sea cual sea el nombre que la metafísica dé al ser del ente: Idea, sustancia, sujeto objeto, voluntad de saber de poder..., parece que ella se resume en este proyecto de asignar un nombre único y exclusivo al ser. Una vez que ha sido "identificado", el ser está perdido en tanto ser, reducido al ente, pues nombrar el ser equivale a decir ya lo que es, alguna cosa; no cualquier cosa, sino el ente más perfecto y el más permanente, la cúspide y la base universales. Equivale también a afirmar: el ser es esto "y nada más...". La exclusividad del nombre pone al ser como excluyendo la nada. La metafísica no puede pensar el ser como diferente del ente, sino que quiere aprehenderlo como lo más ente de lo ente, el más seguro, el más positivo. Que "el más ente" se desdoble regularmente en el ente más común y el ente más perfecto (ontología y teología) permite solamente conferir a la positividad la forma de la totalidad, la forma del sistema. Pues Dios es comprendido como la causa de los entes ordinarios.

El ser "mismo" no es innombrable; no cesa de ser dicho y de recibir "atributos". Pero ningún nombre lo define exhaustiva y exclusivamente; todos los nombres del ser exigen ser corregidos, por así decirlo, mediante otros nombres, a menudo contrarios. Así, cuando Heidegger "define" el ser como la presencia, precisa que no se trata de una presencia absoluta y sin resto, ni de una presencia en sí, sino de una presencia que se a-proxima a nosotros *(An-wesen)* y permanece en su retirada. El ser es el envío, la "dispensación" *(Geschick)*; pero también "suspenso", la *epoché*. Porque sin el lenguaje, "morada del ser", no habría ni nominación ni iluminación; podría ser tentador ver en el lenguaje el nombre más adecuado del ser. Sería olvidar al ser en tanto primera donación muda, el ser en tanto que silencio. El ser no tiene nombre propio. Pero el tiempo es llamado solamente el "nombre de pila" del ser, es decir, su nombre anterior, para evitar la identificación masiva: el ser equivale al tiempo. Quien quisiera a todo precio asignarle una identidad, sería arrojado de un contrario a otro: el descubrimiento/la retirada; la palabra/el silencio; la superabundancia/la nada; lo cercano y lo común/lo lejano y lo original; el recogimiento *(logos)*/el olvido *(lethe)*; la presencia/el secreto.

El ser ha de decirse "de múltiples maneras". Atribuirle un nombre único sería inevitablemente erigirlo en un sujeto metafísico constante y absolutamente presente. El uso de otros nombres tales como la donación *(Gabe)*, el envío *(Geschick)*, el dispositivo *(Gestell)*, el evento de apropiación *(Ereignis)*, la cuaternidad (tierra-cielo/mortales-divinidades), el juego de la cosa y del mundo; todo ello responde a esta necesidad.

Hacia el final de la metafísica, el ser entra, por así decirlo, en su "crisis de identidad". Hablando de modo

negativo, ya no es más "identificable" en el sentido tradicional: ningún nombre le conviene ya adecuadamente y en propiedad. Así, el evento de apropiación *(Ereignis)*, es decir, la "co-pertenencia" o "la interpelación recíproca del ser humano y del ser" (Heidegger, 1957a, pp. 27-28), no puede ser considerada como una nueva denominación trascendental del ser. Positivamente hablando, el ser se libera de la dominación del principio de identidad A=A. Pues el *Ereignis* designa la identidad *no igual* del ser humano y del ser. No igual, porque el ser humano depende del ser, mientras que el ser se dispensa del ser humano. El *Ereignis* remite a la *posibilidad* de que la reciprocidad del ser humano y del ser advenga y sea pensada fuera de la representación metafísica, fuera de la relación sujeto/objeto por ejemplo. Remite también a "la posibilidad" de superar el simple dominio de la reserva disponible *(Bestand)*, o sea, a la posibilidad de superar la esencia de la técnica. ¿Cómo puede coexistir esta posibilidad con la efectividad de la técnica? ¿Cómo piensa Heidegger la articulación de esas dos dimensiones, *Ereignis* y *Gestell*? La paradoja de la "metafísica consumada" es que con ella nada se consuma, sino, más bien, la época se congela, tiende a perpetuarse indefinidamente. La "presencia constante" tan deseada por los metafísicos encuentra en la técnica su realización perfecta bajo la forma del *Bestand*, del fondo disponible: la naturaleza se transforma en un gigantesco stock de energía constantemente disponible e indefinidamente transformable. Si la cerradura sobre sí misma de la época, la ausencia de mutación posible significa la ausencia de aflicción, ¿de dónde proviene tal rigidez del destino?, ¿cuál es, contrariamente, la condición de un giro posible de la historia? "Sin la errancia", escribe Heidegger, "no

habría relación de destino a destino, no habría Historia" (Heidegger, 1984, p. 311). Pero, ¿por qué la historia debe "errar"? ¿Qué significa la errancia? ¿Qué relación guarda ella con la ficción, por un lado, y la ausencia de la ficción, por el otro?

La errancia y la aflicción

De la esencia de la verdad define la errancia como la tendencia, aparentemente proveniente del ser humano, a resistir la retirada del ser, a cerrar los ojos ante el "secreto" (esto es, que el desocultamiento es a la vez ocultamiento), para tornarse hacia lo evidente, lo accesible, lo practicable. "Volverse con insistencia hacia lo accesible y desviarse eksistiendo del secreto van de la mano. Son una y la misma cosa" (Heidegger, 1955a, pp. 91-92). La aversión ante el secreto caracteriza entonces la existencia misma y corresponde a su insistente propensión a dedicarse exclusivamente a aquello que es habitual, corriente, dominable; "insistir" es aferrarse a la evidencia del ente. La errancia cierra el acceso al olvido del ente. Ella es el olvido olvidado, el olvido fijado (por un tiempo). Toda certeza y toda seguridad son errantes, y no erróneas, por *el encierro* en una evidencia que disimula su punto ciego. En la vida cotidiana las expresiones "es obvio", "no hay problema", traducen este cegamiento asegurador. "Instalarse en la vida corriente equivale al rechazo a dejar reinar el ocultamiento de aquello que está oculto" (Heidegger, 1955a, p. 90). Las evidencias de la errancia no se reducen por cierto a lo que la vida corriente y el buen sentido consideran como "obvio" (la actualidad, la moda, los artefactos, los comportamientos sociales y políticos), sino que engloban todas las estructuras pensables de una época, con sus conformismos y

también con sus revueltas. Sin embargo, el ser humano, en la errancia misma, no puede evitar ser enfrentado al "secreto". Se relaciona con el secreto cada vez que, en diversas ocasiones, descubre que no puede mantenerse en la plena y total positividad del ente bien conocido. Su rechazo a reconocer el ocultamiento no puede evitar el reino de éste, "el hombre está en la eksistencia de su Dasein sometido a la vez al reino del secreto y a la amenaza emanada de la errancia. El uno y la otra lo mantienen en *la aflicción* de la obligación *(die Not der Nötigung)* (Heidegger, 1955a, p. 93). De allí la agitación "inquieta" que singulariza al ser-allí, siempre arrancado de la quietud del ente familiar; aunque sea solamente por las *Stimmungen*, las disposiciones afectivas, que le hacen bruscamente experimentar la extrañeza de lo ente en su conjunto; aunque sólo sea por la simple y súbita no disponibilidad del "ente disponible", del instrumento que tengo en la mano hecho para funcionar, y que se descompone. El ser humano no puede encontrar la tranquilidad en la errancia ni afrontar el secreto y la aflicción. "La plena esencia de la verdad... mantiene al Dasein en la aflicción *(Not)* a través de este movimiento *(Wende)* perpetuo de ir y venir. Ser-allí es re-volverse en la aflicción. *Das Dasein ist die Wendung in die Not*" (ídem). El hombre experimenta la aflicción cada vez que es llamado de vuelta desde el ente al ser. ¿No es acaso la angustia una forma de aflicción, en tanto que el ser humano es rechazado por ella de la existencia mundana en medio de el ser-en-el-mundo como tal? El texto indica claramente que la iniciativa de ese "retorno" viene del ser: no es el Dasein quien se conserva a sí mismo en la aflicción, sino "la esencia plena de la verdad", es decir, el ser como descubrimiento y retirada. Existir ekstatica-

mente es tener la posibilidad de volverse hacia el secreto (la aflicción), pero también desviarse de él (la errancia). La aflicción, como la angustia, no es un estado en el cual el ser humano pudiese permanecer, sino la brusca revelación del "movimiento", del juego global del ser. La aflicción puede comprenderse como el inverso de la errancia. Sin embargo, si la una es "buena" (Heidegger, 1954a, p.185), la otra no es mala, pues ambas son igualmente "necesarias".

El ser humano no es originalmente "responsable", ni de lo uno ni de lo otro. No es él, sino el ser como envío *(Geschick)* aquello que decide la apertura a la aflicción o la huida en la errancia. La errancia es "necesaria" porque viene del mismo ser, en cuanto éste se retira y "él mismo desvía al ente con la errancia" (Heidegger, 1984, p.310). La "necesidad" que reina sobre la historia del ser no tiene nada de obligación lógica; para que exista "necesidad", es necesario que el hombre haya acogido y recogido la aflicción del ser, que él haya retornado a ello y se haya de nuevo desviado. En la *Notwendigkeit*, que nosotros representamos muy banalmente como estática y serena, libre y transhistórica, Heidegger nos invita a subrayar el movimiento, "el giro" *(Wende)* sobre un fondo de aflicción/obligación *(Not)*.

Toda necesidad es errante y toda errancia es necesaria; cada época, en tanto que establece verdades necesarias e inquebrantables, "yerra", es decir, olvida la aflicción y la retirada del ser. Pero esta errancia es buena, "socorrible", tal como lo decía Hölderlin, pues contiene en su movimiento mismo el germen de una transición a una nueva época mediante el retorno a la aflicción. Ella es buena, pues es necesario que cada época imponga su visión de lo verdadero, clausure el horizonte

y prohíba temporalmente todo otro acceso al ser. Hacía falta que los griegos ignorasen el principio de la subjetividad para que fuesen griegos. Sin embargo, la errancia no se caracteriza sólo por el cierre sobre sí misma de cada época; ella crea un lazo historial de época en época, ella rige el encadenamiento de las diferentes épocas en la medida en que la errancia de la una pesa sobre la siguiente. Así, la determinación platónica de la verdad como adecuación predetermina la forma ulterior de la verdad como certeza para el sujeto. Si la errancia es olvidante del ser, es la guardiana de su propia tradición. La errancia reposa sobre la consolidación de las evidencias adquiridas, pero deja aún "girar" al destino, preserva la posibilidad de un vuelco.

Ahora bien, la época en la cual la racionalidad tecnológica se instala de manera irreversible parece suprimir, o bien transformar radicalmente, tanto a la errancia como a la aflicción. Todo sucede como si el imperativo de perfeccionamiento indefinido peculiar de la técnica hubiese conducido a la historia a un punto de no retorno. ¿Cómo podría el mundo de la técnica, que se va reforzando y refinando hasta el infinito, que se protege de la destrucción, cómo podría alguna vez ceder por sí mismo el lugar a otra época del ser? La posibilidad de un retorno a la verdad del ser se atenúa hasta el extremo: la desintegración progresiva o el desfondamiento brutal, catastrófico del mundo de la técnica no sería verdaderamente un giro, sino un deslizamiento fuera de la historia, el paso, durante "un largo intervalo" por el grado cero, al cual seguiría "la duración abrupta del comienzo". ¿Puede constituir un giro un evento empírico situado al fin histórico de la época? ¿No será, más bien, un cambio en la relación con el ser, que puede interve-

nir fuera de toda cronología? Si un giro es aún posible, ¿cómo y en qué tiempo advendrá?

La ausencia de aflicción corresponde al hecho de que la soberanía de la metafísica se ha vuelto invisible. La "evidencia" de la racionalidad tecnológica es tan poderosa que sus fundamentos metafísicos (principio de razón, "la voluntad de voluntad", es decir, la producción por la producción) no son ya interrogados ni siquiera nombrados. Son invisibles a fuerza de evidencia. Enunciando expresamente el nombre del ser (la Idea, la sustancia, el sujeto...), la errancia mantiene aún una relación directa con el ser con su interrogabilidad. Mientras más aflicción, más acceso a este margen tembloroso donde repentinamente el descubrimiento y el recogimiento se señalan uno a otro nuevamente.

Figuras de la ausencia de aflicción

La "ausencia de aflicción" instaura, pues, el régimen de una verdad metafísica más fijo que el de ninguna otra época: el ente se encuentra "asegurado" de manera ilimitada. La "seguridad" total (*securus* viene de *sine cura*) supone la eliminación de todo cuidado posible en relación al ser; lo real, el ente verdadero, es decir, técnicamente manipulado, se halla protegido contra toda mutación de su "verdad". El ente es el producto, el ser humano, el productor de productos: no hay por qué poner esto en cuestión, sino, más bien, imponer la organización perfeccionada de la producción. La puesta en orden económico-política del ente es tanto más brusca y violenta en la medida en que no tiene otro fin que el de disimular "el vacío del ser". El organizacionismo no organiza nada tanto como el "bloqueo", "la insurrección del ente *contra* el ser". En otros términos, la seguridad

exige el bloqueo sistemático, la obstrucción violenta de todas las dimensiones en las cuales pudiese desplegarse una relación con el ser, tales como la tierra, el mundo y la cosa, la *Stimmung*, el lenguaje. La relación con la tierra no se ha perdido por obra de una vaga erradicación del ser humano en la sociedad industrial, porque habría quedado aislado de la naturaleza o porque habitaría un ambiente homogéneo y artificial. Es el propio proyecto tecnológico lo que excluye la existencia misma de algo así como una tierra, o sea, un fondo no objetivable, no delimitable del mundo, puro surgimiento incalculable de la naturaleza o particularidad no universalizable del lugar. Si ya no hay más "tierra", "suelo natal", ni lugares específicos irreductibles a otro, es porque la técnica exige la destrucción de la tierra y su reemplazo por un espacio neutro uniforme y universal. El conocimiento científico del espacio, comenzando por su geometrización y matematización, constituye un preludio a la dominación tecnológica del espacio, que es dominación a distancia; mediante tal dominación, tanto la proximidad como el alejamiento resultan anulados. Así, los satélites de comunicación y observación permiten proyectar la imagen o el sonido desde cualquier parte del planeta hasta cualquier otro. La técnica hace realidad la "espacialización", es decir, el dominio absoluto del espacio (del cual la conquista del espacio cósmico no es más que una consecuencia). La espacialización anula no solamente la especificidad del lugar, sino también la capacidad de las cosas de reunir ellas mismas el espacio y de revelar a partir de ellas los lugares. Desde el punto de vista de las coordenadas universales del espacio uniformado, un objeto no está en ninguna parte. Basta con comparar un puente "histórico" que, reuniendo las riberas de un río,

funda de alguna manera la locación de una ciudad, versus un puente prefabricado, como, por ejemplo, el de una carretera. Este puente no tiene mayor afinidad con tal espacio más que con otro cualquiera. Este puente no tiene lugar, no tiene tierra.

¿Es posible hablar de un "mundo" de la técnica? Para que haya mundo se requiere que entre en juego la plena apertura del ser, el juego del descubrimiento y de la retracción, de la tierra y del cielo, de la proximidad y de la distancia. No pertenecemos a un mundo más que si podemos estar *situados* en él, cerca o lejos de las cosas, sean familiares o inquietantes. Ahora bien, la espacialización, la uniformación y la calculabilidad de todas las relaciones introduce lo que Heidegger llama sin-distancia (Heidegger, 1959, p. 212), aboliendo toda proximidad y toda distancia. Un mundo es también un conjunto de opciones *historiales* (Heidegger, 1984, p. 33), una configuración que se sabe destinal. En el mundo de la técnica, toda decisión parece tomada. Ya no hay elección posible, ya no hay evento digno de ese nombre. Sólo prosigue la destrucción de la tierra en provecho del movimiento perfectamente circular de la producción y del consumo. "(El) círculo de la usura por el consumo es el único proceso que caracteriza la historia de un mundo devenido no-mundo (Heidegger, 1954a, p. 96)". El "mundo" de la técnica ha devenido "no-mundo" porque la rigidez del proyecto tecnológico prohíbe todo sentimiento de una decisión que haga época. Este "no-mundo" permanece, en adelante, perdido en medio de una "in-decisión" multiforme: todas las diferencias tienden a borrarse (entre lo importante y lo accesorio, entre lo cercano y lo lejano, entre el estado de guerra y el de paz, entre goce y dolor). La indeferencia engendra la insensibilidad.

"La época indigente no advierte ya su aflicción *(Durft)* (Heidegger, 1984, p. 249)". La insensibilidad a toda *Stimmung* (tonalidad o "disposición"), incluso ante los mayores sufrimientos, es, sin duda, la mayor miseria que aporta la ausencia de aflicción. Pues toda cosa, toda situación, vibra según un "ambiente" que nos abre a ellas. Toda *Stimmung* revela una aflicción, que exige ser dicha –sin que las palabras convenientes puedan siempre ser halladas– sino una buena aflicción porque ella nos pone en un camino, aunque sea el de la errancia. "Allí donde no hay, en el abismo del ser, apertura que dé disposición *(stimmende Eröffnung)*, ya no hay más aflicción/obligación *(Not)* que fuerce a nombrar y a decir (Heidegger, GA vol. 39 p. 135)". La ausencia de aflicción no responde a una ausencia objetiva de sufrimientos, sino a una pérdida de sensibilidad a toda especie de *Stimmung*. La miseria, la desesperación, la violencia, el mismo terror no revelan ya nada y, sobre todo, nada en cuanto a una aflicción destinal *del ser*.

> Sufrimiento sin límites, un dolor sin medida anuncian el estado del mundo y por doquier lo pasan en silencio en tanto plenitud de la aflicción. Sin embargo, toda esta situación en el fondo de su historia es sin aflicción. Pero esto es, en cuanto a la historia del ser, su aflicción suprema y más oculta. Pues ella es la aflicción del ser mismo. (Heidegger 1961, II p. 392).

"El inmenso dolor que atraviesa la tierra no puede despertar directamente ningún cambio porque es experimentado pasivamente como un objeto ofrecido a la acción" (Heidegger, 1954a, pp. 98-99): él se encuentra atrapado en el movimiento de la objetivación tecnológica.

La aflicción es objetivada como penuria cuantitativamente mesurable y sometida a una acción humanitaria,

de "asistencia técnica", por ejemplo, que si bien puede estar política, económica y moralmente justificada, no por ello esconde menos la esencia de la aflicción. La cuantificación de la penuria bajo otras formas (contabilidad de recursos naturales o de especies animales, medida de la "sanidad" del ambiente a partir de diferentes tasas de polución), inhibe la experiencia posible de una destrucción de la tierra. Gracias a la evaluación en cifras que hace creer que toda deficiencia, que toda miseria son calculables, la técnica reintegra la aflicción a su proyecto. Los contraproyectos, tales como la preservación ecológica de la naturaleza, pertenecen también enteramente a su reino. "La técnica... es la organización de la penuria" (Heidegger, 1954a, p. 86).

Las figuras de la ausencia de aflicción técnicamente organizada son innumerables. Toda la modernidad puede listarse bajo ese título, partiendo por sus formas más colosalmente visibles, "gigantescas", como la planificación y la burocratización, la uniformación a ultranza de estilos de vida, el sobre-equipamiento, el sobre-armamento, hasta sus formas más ocultas: la instrumentalización del lenguaje, la borradura de lo sacro. El lenguaje, ya sea informatizado, ya sea nivelado y empobrecido por los medios, queda reducido a vehicular "mensajes" preestablecidos. Transformado en un simple útil de comunicación, el lenguaje "se rebela" contra la palabra, excluyendo cada vez mas de sí mismo toda capacidad de mostración original de las cosas. ¿Se hace sentir aún la necesidad de una palabra poética en el funcionario de la técnica bien adaptado a su tarea de regulador de circuitos de producción y de consumo? ¿Cómo podría aparecer la dimensión de lo sagrado en ausencia de una poesía capaz de celebrarla? El vínculo entre la desaparición

de lo sagrado del reino de la técnica está claro: incluso antes de ser la "traza de la divinidad" (Heidegger, 1984, p. 251), "el espacio que proporciona la dimensión para los dioses y el dios" (Heidegger, 1955a, p. 169), lo sacro se despliega como lo salvador y lo Salvo *(das Heile)*, "lo Indemne", lo que permanece intacto, inaccesible a toda manipulación, a todo proyecto de disposición. Lo Salvo es la condición misma de aparición, de algo sagrado. Ahora bien, la técnica no puede dejar que se salve alguna región del mundo que se liberaría de su aprehensión. La profanación integral del mundo es parte de la esencia de la técnica. Por lo demás, puesto que se alcanza la perfecta "seguridad", la búsqueda de una dimensión intacta y salva, la inquietud en cuanto a una "salvación" posible ya no tienen sentido. La ausencia de aflicción implica, como en Kierkegaard, "la desesperación con una vuelta más", es decir, que la dimensión salvadora no sea ni siquiera presentida, ni deseada, ni imaginada.

La ambigüedad temporal del giro

¿Cómo podría alguna vez "girar" una aflicción tan profunda, que no solamente se ignora, sino que se complace en sí misma? El giro depende a la vez de un "favor" del ser y de una "conversión" *(Wende)* del ser humano. Sólo el ser es capaz de "destinar" algún día la metamorfosis de su "época postrera". Sólo el ser es capaz de otorgar lo que Heidegger llama "gracia" *(Huld)* de responder a su llamado. Pero sólo el pensamiento puede reconducir la ausencia de aflicción hacia la aflicción que ella es. Sólo el pensamiento puede "ver" el ser allí donde está más oculto y más olvidado en la esencia misma de la técnica. ¿Cómo adviene esta "conversión"? Incluso si el olvido del olvido es ineluctable, Heidegger no deja de subrayar

que el hombre puede, al menos en esta aflicción de la verdad, "experimentar la errancia *como tal*" (Heidegger, 1955a, p. 93). Incluso si todo acceso a una salvación le es rehusado, el hombre puede "ver la ausencia de salvación *como tal*" (Heidegger, 1984, p. 272). También puede "ver el peligro *como tal*". Así, de la misma manera, puede ver "la ausencia de aflicción, *como tal*", de modo que la aflicción que ella contiene gire, se vire en necesidad percibida en el ser mismo. El "como tal" desprende la necesidad del ser, el cual, por ser afirmado, se transforma en libertad. Remitirse a la aflicción-obligación-necesidad *(Not)* es, dice Heidegger, liberar a la vez la esencia del hombre y la verdad del ser, es cumplir "la libertad de la ofrenda" (Heidegger, 1955a, p. 105). Esta "ofrenda" es el pensar mismo como don en retribución, agradecimiento (*Denken* es *Danken*), gracia entregada.

La conversión heideggeriana exige, como en Nietzsche el *amor fati*, una afirmación de la necesidad "giro de la aflicción", a condición de no pensar este *fatum* como fatalidad o determinismo, sino como libre "envío", libre "destino" del ser. Heidegger escribe, a propósito del Eterno Retorno, que no hay que someter esta doctrina a "la pretendida antinomia" de la libertad y de la necesidad" (Heidegger, 1961, I, p. 401). A la manera del Eterno Retorno nietzscheano, el giro no es un evento fatal "que se desarrolle ciegamente en alguna parte sino el giro de la aflicción (Heidegger, 1961, I, pp. 470-471)". ¿No es acaso el giro, como el Eterno Retorno, la transmutación de la aflicción y necesidad más extremas en gracia y en libertad? "El ser humano no se hace libre más que en cuanto se incluye en el destino" (Heidegger, 1954a, p. 32). ¿Pero acaso el evento de esta transmutación no es insituable en tiempo alguno?

Si es necesario renunciar a la idea de que el giro realiza un cambio "efectivo", una superación de la dominación tecnológica, ¿no es necesario renunciar a toda tentativa de situarlo cronológicamente? ¿Acaso el giro no sólo está fuera de la historia de los eventos cronológicos, sino también fuera de todo tiempo determinable, fuera incluso de la historia del ser? No hay que preguntar "¿dónde y cuándo adviene?, nadie lo sabe; tampoco es necesario saberlo. Tal saber incluso sería para el ser humano lo peor, si su esencia es de ser aquél que espera, aquél que espera la esencia del ser mediante el pensar" (Heidegger, 1962, p. 41). El giro no es un evento de la historia "óntica", ¿pero dónde se sitúa en la historia del ser? Sin duda no como una época. Expresaría, más bien, la unicidad misma de esta historia, tal como ella se entrega al pensamiento, de una sola vez, a partir de su aurora griega y hasta su crepúsculo tecnológico. Como el *Ereignis*, el giro se escribe solamente en singular, *singulare tantum*, la pura singularidad no se inscribe en sucesión histórica o temporal alguna. Es significativo que Heidegger le haya dado el mismo nombre *(die Kehre)* a lo que él también llama "la escatología del ser" (Heidegger, 1984, p. 302), esta acumulación de la historia en una extremidad última, y a ese largo movimiento, en su propio pensamiento, de conversión cada vez más insistente hacia la primacía del ser en relación al ser humano y, finalmente, al pensamiento del ser como tal, desde su inicio en *Ser y Tiempo*.

¡Y sin embargo el giro bien parece cumplirse *en el presente* con el amanecer de la esencia de la técnica y del pensamiento del peligro que ella encubre! "Cuando nosotros nos abrimos propiamente a la esencia de la técnica, se apodera de nosotros un llamamiento libe-

rador" (Heidegger, 1954a, p. 33). El giro "hace su entrada *(kehrt ein)* en aquello que es *presentemente* la época del ser" (Heidegger, 1962, p. 43; el subrayado es del autor). Ahora bien, este "aquí y ahora" se halla constante y simultáneamente expulsado hacia un porvenir indeterminado cuando se trata de la *espera* de un giro en el ser, o cuando éste aparece como incierto, en relación a una amenaza de perpetuación indefinida de la técnica. El mismo texto que describe la "entrada", de alguna manera actual, insiste fuertemente sobre la espera y la distancia con respecto "al advenimiento lejano de la esencia del ser mismo" (Heidegger, 1962, p. 42). Esta ambigüedad temporal (presente/futuro) explota aun más notoriamente en la descripción de la cosa y del mundo. Por un lado, la cosa (un simple jarro de agua) reúne aquí y ahora la tierra y el cielo –el ocultamiento de la fuente y el proceso visible de las estaciones– y defiende contra toda objetivación la experiencia de una cierta proximidad. Pero, por otro lado, bajo la dominación de la racionalidad científico-técnica "la cosa en tanto que cosa, permanece nula", jamás aún las cosas han podido aparecer como cosas ante el pensamiento (Heidegger, 1954a, p. 168), lo que, extrañamente, incluye a las épocas pre-científicas. En cualquier caso, el ser humano moderno no encuentra por doquier más que objetos ni cercanos, ni lejanos, "sin distancia" ¿Cómo podría el giro tener lugar aquí y ahora, y permanecer en la espera? ¿Cómo puede la cosa a la vez aparecer y no aparecer como cosa, reunir y no reunir el mundo?

Parece que el giro no tiene lugar ni en el presente ni en el futuro. ¿Pareciera no tener "lugar" no porque fuese "u-tópico", sino porque pertenecería a un tiempo otro ekstático, el tiempo del "evento de apropiación" en

ruptura con la historia del ser, tal como ella se prolonga en la técnica? "Es repentinamente que adviene el giro" a la manera de un "relámpago", subraya en varias ocasiones el texto (Heidegger, 1962, pp. 43-45). Surge como el *Einblitz* "la entrada fulminante" del mundo y de la cosa (dimensiones a-históricas) en la historia y la época de la técnica. La noche de la racionalización técnica se halla desgarrada por el fulgor repentino de la cosa, ¿pero cómo comprender, aunque sólo durase una fracción de segundo, la coexistencia de estas dos dimensiones heterogéneas?

¿Acaso la cosa y el mundo serían solamente entrevistos, casi soñados, como la salida hipotética de la clausura de la época y no tendrían un ser marginal y un tiempo virtual? ¿Acaso el giro y el *Ereignis* coexisten con el Gestell como lo posible y lo real? ¿Acaso la cosa aparecería solamente como cosa posible más allá o más acá del objeto? Sí, a condición de suprimir el "solamente" y de agregar que: lo posible no es lo hipotético, no es lo virtual, inferior a lo real, más que en su acepción metafísica; lo posible no se debe comprender en su sentido restrictivo, sino como la riqueza y el poder más elevado del ser mismo. La jarra no es virtual como tampoco lo son... "el banco, la pasarela..., el arroyo, la montaña..., el caballo, el libro, la mesa..., la cruz... (Heidegger 1954a, p. 181). Estas "cosas" enumeradas por Heidegger carecen de función técnica, carecen de poder, son despreciadas. Ellas son "módicas y mínimas", discretas y raramente percibidas, pero ellas *son* presentemente. Su pobreza encierra la riqueza del ser.

La articulación del giro como reingreso del ser y del dispositivo no es menos difícil de aprehender. Sea que ambas dimensiones simplemente se yuxtapongan,

la racionalización y la salvación "se cruzan" y pueden cruzarse indefinidamente "como la trayectoria de dos estrellas" (Heidegger, 1954a, p. 41). Esta yuxtaposición fundaría la perspectiva "pesimista" de un reino infinitamente largo de la técnica. Sea por el contrario, como Heidegger lo subraya, un vínculo interno entre ambas dimensiones, el hecho que el *Ereignis,* la salvación, no viene *después* de la Técnica, sino que coincide con la aprehensión de su esencia, el *Gestell* muestra "el negativo": el *Ereignis,* que no da origen a una nueva época, sino que libera a esta época de su olvido. Finalmente, el tema de una sucesión de épocas reaparece en la medida en que el *Gestell* es designado como el preludio o la "luz premonitoria" *(Vorschein)* del *Ereignis.* ¿Acaso el *Ereignis* no se transforma inevitablemente en la época primera de una "historia futura"?

El lazo interno de simultaneidad que Heidegger establece a menudo entre el pensamiento de la esencia de la técnica y el giro permanece en muchos sentidos enigmático ¿Cómo comprender que "con el giro... adviene el mundo" (Heidegger, 1962, p. 42)? ¿Quiere esto decir que el pensamiento de la cosa y del mundo surgen de la aprehensión de la objetivación del mundo, como su cara otra?; ¿no hay, acaso, un salto entre la lectura de la técnica –como descubrimiento y última metamorfosis de la historia de la metafísica– y la situación de la cosa como reencuentro de la tierra y del cielo, de los hombre y de los dioses? ¿Cómo puede lo extra-metafísico nacer de la consideración de la esencia de la metafísica si la época está totalmente marcada por una figura de la metafísica? En otros términos, si la técnica fuera el ser mismo el pensamiento que Heidegger define como obediencia, respuesta, co pertenencia al ser, ¿no debe-

ría hallarse exclusivamente sometido a los imperativos tecnológicos?; ¿cómo puede haber un pensamiento no calculante? Si la técnica fuese el ser mismo, el llamado a "dejar ser" las cosas según lo próximo y lo lejano, a reencontrar la tierra y la habitación auténtica, a recobrar una relación no instrumental con el lenguaje, ¿podría ser entendido, podría incluso ser proferido? Para que haya simultaneidad de *Gestell* y de *Ereignis*, del pensamiento calculante y del pensamiento del ser, ¿acaso no es necesario que el doble rostro del *Janus bifrons* repose sobre un solo y único busto, o plinto, si se quiere? Para no concluir en una impensable escisión en el ser, ¿no es acaso necesario admitir que su decisión indemne, aquella que "retorna", no ha sido herida ni por la errancia metafísica ni por la aflicción final, y, por tanto, que el ser no ha sido radicalmente *comprometido* y desgarrado en su fondo por su recorrido epocal, y que en cierto grado permanece *en sí mismo* imperturbable? "El ensombrecimiento del mundo no alcanza jamás a la luz del ser". "Jamás", es decir, en la peripecia histórica que sea. "La tierra permanece protegida en la ley sin apariencia de este posible que ella misma es" (Heidegger, 1954a, p. 99). ¿Qué potencia protege entonces a la tierra contra las "grandes fatigas" de la técnica, contra "la usura y las variaciones de lo artificial"? La tierra, la esencia de la naturaleza o el posible primordial portador de los mundos, se protege a sí misma. "La ley oculta de la tierra la conserva en la moderación que se contenta con el nacimiento y la muerte de todas las cosas en el círculo asignado de lo posible" (Heidegger, 1954a, p. 99).

Esta certeza, muy distinta de la certeza metafísica o de la seguridad calculada, es frágil, elemental, pero milagrosa. Ella libera al pensamiento heideggeriano del

nihilismo al cual quedaría reducido de modo inevitable debido a la imposibilidad de superar "efectivamente a la metafísica". La pertenencia del hombre al ser, incluso en su cerradura extrema, la tierra incluso devastada, permanecen ambas indestructibles. La escucha no es jamás vana, nunca se pierde la aprehensión elemental. Esta seguridad o esta confianza determinan que la tarea de la deconstrucción de la tradición extraviada no se disuelva en un vano juego formal, ¿pero no debilita considerablemente el alcance del discurso sobre la aflicción y el peligro? "Gracias a esta escucha", escribe Heidegger en uno de sus más bellos cursos, "nos es dado interpretar el canto de la tierra, entender su vibración y su temblor, el de ella que, sin embargo, permanece más allá del alcance del tumulto colosal que el hombre presentemente organiza sobre su superficie devastada" (Heidegger, GA, 55). Si la tierra, perturbada, es cierto, conserva sin embargo "fuera de alcance" su música propia, si podemos percibirla como podemos serenamente por lo demás, la "voz del ser" a través del estrépito de la época, es que la aflicción, por profundo o insensible que sea su dolor, está siempre ya superada, apaciguada, sin esfuerzo, sin mediación, graciosamente.

La técnica del mundo

Félix Duque

Extraño es ser mortal. Extraño es, en efecto, vivir mortalmente propulsados por proyectos que vienen del Uno pasado, e ir muriendo en vida al descifrar las huellas que vienen del Infinito futuro. Bien podemos llamar *mundo* a ese acontecer de trasiegos y remisiones entre sucesos (potencialidades) que promueven expectativas (del pasado al futuro) y eventos (posibilidades) que emocionan (que mueven *desde*... el futuro) al ajustarse, o no, a lo esperado. (Y, a la inversa, no esperaríamos nada si no estuviéramos ya de antemano "motivados": entonados o afinados, acordes –al. *gestimmt*– con lo Infinito). En el mundo vienen a *salvación*, a redención las cosas en cuanto cosas, pues a través del mundo se ajustan las distancias y remisiones y referencias, se conectan o separan escorzos o perspectivas. Pero, entonces, de ello se siguen necesariamente dos consecuencias. En primer lugar, el Mundo no está "dado" de siempre, ni es un producto ni menos la creación de Nadie, sino que constituye una tarea infinita a cargo del hombre: la tarea de ajustar sucesos a eventos, proyectos de huellas, potencialidades a posibilidades, para construir a partir de ese ajuste (un ajuste que no está en su mano, que no es hacedero *ad libitum)* "cosas" en situación. En segundo lugar, sería bien inexacto decir que el Mundo está "lleno" de cosas, en el sentido más amplio de término: asuntos, disposiciones, encuadres, rechazos y atracciones (en ningún caso, empero, hay en él "cosa" alguna acabada, perfecta, desde el momento en que "cosa" no es jamás "hecho", sino *interpretación* a partir de una *incitación*: virtud a partir de una necesidad). Pero el Mundo mismo no es una "cosa". No se puede interpretar el Universo en cuanto

Félix Duque. 1995. *El mundo por dentro.*
Barcelona: Serbal.

Uni-verso (Vez, Vuelco-a-Infinito). No porque nosotros estemos "también" en el mundo, sino porque nuestro ser es ser-en-el-mundo (cf. la 1° sec. de *Ser y Tiempo*, de Heidegger). Más ajustado sería decir que las cosas están "llenas" de Mundo, transidas por una red de significatividad, de remisiones de "lo que hace al caso", que las hace precisamente flexibles y flexivas, siempre "casos", cadencias del decir y del hacer humanos. Así se "salva" a las cosas: poniéndolas en situación y a la vez dejándose abordar por ellas, tejiendo encuentros en una *comarca* siempre móvil. El hombre, en cuanto "yo", no puede salir de sus fronteras porque él es la frontera, el límite entre Uno e Infinito (los dos semblantes del Dios-Muerte). Pero sí tiñe en cambio de su mortalidad –espacia y da tiempo– a los diferentes envíos en que se deletrean esos semblantes. Por eso puede decirse con verdad que el hombre –en cuanto *mortal*– está siempre fuera de sí, a *pie de obra*: configurando Mundo (cf. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*; G.A. 29/30).

Si esto es así, se sigue con absoluto rigor que el Mundo no es un "lugar" (ni el Sitio de todos los lugares: "sitio" es lo cercado, sitiado; y ¿quién podría sitiar al Mundo?), sino Apertura, Espaciamiento de vez en vez. Mundo es lo que a través del hombre *da* lugar a las cosas, pero no *por* la voluntad del hombre: ¿es la voluntad una propiedad *del* hombre, o éste lo es por la *fuerza* de voluntad del Uno para expresarse como Infinito? Pero el mundo no *ha* lugar (a menos que entendamos por tal "lugar" el margen absurdo –*átopon*– que es el mortal). El Mundo es lo que permite interpretar todo suceso como e-vento. Pero si el Mundo no es cosa, hombre, Dios ni lugar (las cosas son más bien los lugares que reverberan y destilan Mundo), ¿qué es? El mundo *no es* nada.

Die Welt weltet: "El mundo otorga mundo", mundaniza los fenómenos en cosas (Heidegger nos recuerda que "cosa", *Ding*, procede del altoalemán *Thing*: "asamblea, reunión" de hombres y bienes). Si queremos darle un "ser" (puramente transitivo), bien cabe denominarlo: *el Vacío*. Mas no el vacío como "privación"o "falta" de cosas (nunca faltan cosas en el Mundo), o como un recipiente que debiera ser llenado con algo externo o ajeno a él, sino el vacío como *kénosis*, como acción de "vaciamiento" (vaciamiento del Uno en lo Infinito a través del límite humano) que es a la vez "plenificación" de las cosas (*pléroma*), *positiva concesión de espacios*. Y este Vacío no *"es"* (nada es, sin más), sino que se dice y hace de muchas maneras. Llamamos *Técnica* a esas maneras de decir y hacer Mundo.

Cuestión de buenas maneras

Sólo que hay maneras y maneras. Pues la manera más "a mano" de interpretar algo consiste en embeberse de tal modo en lo Interpretado, que tanto el intérprete como la posibilidad (la *donación* o concesión) de interpretación vengan olvidados. Tal es el *trabajo* por el que el hombre en sociedad (nunca existió el hombre solitario, *tout court:* la soledad supone un retirarse del previo ser social) se afana en una ocupación circunspecta (*umsichtiges Besortigen*, en términos de Heidegger; vid. p.e. *SuZ*, 120) dentro del *mundo público circundante*. Confiado en la servicialidad de los instrumentos, a través de los cuales transforma sucesos/eventos en "útiles", el hombre "salva" sus circunstancias, a la vez que así se conserva y "salva" a sí mismo (cf. Ortega *Meditaciones del Quijote*), de manera que al cabo le parece *su* mundo algo lleno de sentido (él mismo se interpreta desde ese "mundo"

de término medio; cf. *SuZ*, 21), sin parar mientes en la procedencia y origen de ese sentido. Sin embargo, ese "engolfamiento"–en el que constantemente se recae– se ve amenazado por la frustración de que las cosas-útiles *(tà prágmata)* no se hallen en el momento requerido a mano, o se dé un fallo del instrumento, o bien acontezca la irrupción de algo "siniestro", de algo que no se deja enmarcar en la conexión de utilitariedad, la cual sólo ahora –por estos *corto-circuitos*– pasa a ser objeto de consideración. Los hombres *reflexionan* ahora sobre sus prácticas habituales y transforman su circunspección en una inspección de conjunto *(Übersicht; SuZ, 359)* desde la cual "paran mientes" *(Überlegung)* en aquello de que se ocupaban, estableciendo así conexiones de condicionalidad (de medio a fin), gracias a las cuales el mundo público circundante aparece como conjunto ligado de cosas disponibles, "ante la mano" *(vorhanden)* de "cualquiera". El mundo público queda al descubierto ahora como *cosmos* (una ordenación bien tratada), y los entes-útiles que en el trabajo y la praxis cotidiana salían al encuentro son *explicados* como algo determinable a lo que competen ciertas determinaciones: sujetos a la estructura predicativa de "algo como algo". De esta manera se pasa por alto tanto su carácter de "útil" (es decir, la remisión última de su servicialidad a la vida menesterosa del ser humano como último "por mor del cual" lo útil resalta en el mundo en torno) como su "sitio" (es decir: su ordenación emotiva dentro de una situación teñida existencialmente); de forma harto significativa, Heidegger describe esta intelección del útil como "objeto teórico" con el término *Entschränkung* (*SuZ*, 362), de doble sentido: quitarle a algo sus limitaciones propias, aquello que lo constituía (las determinaciones surgidas

de una transacción entre mis potencialidades y las posibilidades de las cosas, según vimos anteriormente), y acotamiento de una *región* de lo ente. La totalidad de regiones es considerada ahora como "cosmos": *das All des Vorhandenen* ("el todo de lo presente ante la mano"). El ente intramundano es visto así como lo "arrojado" frente a la pura actividad teórica del "descubrir". Es visto, literalmente, como un *objetivo* para el sujeto. El cosmos se convierte en "imagen", de la que es posible "estar al tanto" (cf. "La época de la imagen del mundo", en *Sendas perdidas*).

Sin embargo, esta tematización del mundo como cosmos *contemplado teóricamente* hunde sus raíces en una "manera" técnica: la lógica de la producción. Y ello no sólo porque toda investigación utiliza medios prácticos para sus fines, sino sobre todo porque la teoría presupone la existencia de un *sujeto* último "en virtud del cual" es el mundo (cf. N. II, 452 s.): paradójicamente, la retención o "puesta entre paréntesis" de la praxis (y de su origen: la necesidad para el hombre de "salvarse" en sus circunstancias) conlleva la ilusión de que el "cosmos" es un gigantesco *producto de fabricación*, bien sea como resultado de la aplicación transaccional de unos esquemas ideales sobre unos esquemas ideales sobre una materia bruta (platonismo), como una *creatio ex nihilo* para la que el Hacedor no encuentra resistencia alguna (cristianismo), como resultado de una planificación computable por parte del Hombre (Descartes-Kant), o como cristalización ontológica del devenir por parte de la voluntad de poder (Nietzsche). De este modo, Heidegger desenmascarará la entera historia de la metafísica como una Técnica ignorante de sus propias raíces: como una Técnica que aún no se ha revelado a sí misma.

La técnica como metafísica cabal (y acabada)

Ahora, en la era actual de la técnica planetaria, se cumple, en cambio, la revelación de lo profundo, expuesta por Heidegger con caracteres realmente apocalípticos:

> En el imperialismo planetario del hombre organizado técnicamente alcanza el subjetivismo su más alta cima, desde la cual se deja caer en la llanura de la uniformidad organizada y se orienta por ella. Esta uniformidad se torna en el más seguro instrumento del dominio completo, es decir del dominio técnico sobre la tierra. (*Hw*, 109).

Sólo que el cumplimiento del subjetivismo es a la vez el (comienzo del) fin del mismo, así como el dominio completo sobre la tierra hace ascender, irrefrenable, lo tan trabajosamente reprimido en la metafísica: la angustia del hombre mortal ante el Mundo como Vacío. La Técnica, revelada como tal, ha lugar en la metafísica cumplida (tan perfecta como agotada; cf. *ÜdM*, 76). ¿A qué se debe esta cumplimentación que es a la vez un desahucio?

La tematización teórica sobre la praxis resultaba posible sólo cuando los "cortocircuitos" de la conexión global de significatividad exigían una "inspección de conjunto" sobre el sentido del mundo, entendido como conjunto de todo aquello "que hace al caso". La progresiva y exhaustiva aproximación entre el "mundo circundante" como plexo de útiles y el "cosmos" como factoría teórica pone hoy en entredicho la neta demarcación heideggeriana (de *SuZ*) entre la *Zuhandenheit* y la *Vorhandenheit*: la fusión de la praxis y la teoría en un entramado ya no indiferente (El *Weltpunkt* del mecanismo clásico, por ejemplo), sino asignador de puesto en función de la reproductividad, disponibilidad y exigencias de un mercado global, ha condenado al ostracismo a la metafísica, que separaba

lo sensible (productos *ectipos)* de lo suprasensible (esquemas de producción: *arquetipos)* y, a su vez, conectaba ambas esferas mediante la figura del Sujeto Productor. Y con la vieja metafísica cae también la distinción entre sujeto y objeto. La Técnica no se entiende ya como *aplicación* externa de un saber ideal (más o menos exacto) sobre un mundo "natural" (a su vez, producido por un Sujeto último), sino como un *plexo de integración creciente y consciente, calculada como motor de transformación, de los propios procesos inventivos en el interior de un esquema global de asignación de puestos, propuestos y previstos por las exigencias de conservación y expansión de esos procesos.* La Técnica se desvela como Tecnología. La Naturaleza pierde su carácter "sagrado", indispensable (bien por ser la manifestación del Hacedor, o por ser ella misma presentada como autocreación constante –según vimos en el joven Nietzsche–) para presentarse como fondo de previsión y a la vez emergencia de desechos, progresivamente entendidos como "materia que no está en su sitio", y que, por ende, pueden ser sometidos a reciclaje, de modo que asintóticamente tienda la Naturaleza misma a una plena integración disponible en un Mundo considerado como Máquina de Máquinas. Y el saber mismo, el *lógos,* deja de estar partido por gala en dos (un saber superior, teórico, y un saber aplicado, práctico), para ser visto como un "saber-hacer", cercano por un lado a la vieja *sophía* griega, muy alejado de ella por otro. Cercano, por estar dirigido a procesos inventivos en los que el hombre, en su integridad, está inmiscuido, y en los que él mismo va *inventando* (no descubriendo) nuevas potencialidades: en los que él mismo se halla en constante modificación y recreación. Alejado, por cuanto la *sophía* presuponía el "favor"de una naturaleza ajena, sólo rela-

tivamente *persuadible*, de modo que el artefacto acabado era entendido como una transacción entre intenciones y determinaciones, mientras que ahora la "existencia en plaza" (denominación justa de lo ente intramundano, hoy: *Bestand* como consistencia de un "fabricado" para lo que se requiere de él) tiende a borrar la distinción –cada vez más obsoleta– entre "cosa natural, física" y "artefacto", de manera que la "resistencia" encontrada se debe cada vez más al difícil ensamblaje de modos de producción correspondientes a distintos estadios socio-técnicos que siguen conviviendo heterogéneamente. Deja de tener sentido, pues, la diferencia entre *physis* y *tékne* (y en el ámbito social, entre *physis y nomos*): la diferencia se da ahora entre procesos inventivos históricamente distintos, pero contemporáneamente encastrados, cuyos estratos configuran la historia humana, y que no pueden ser sin más desechados, sino que vienen "reciclados" en la megamáquina tecno-natural: desde prácticas religiosas hoy televisivas o preparadas como espectáculos de masas a la conservación museística, desde los deportes a la configuración y planificación de "parques" (pseudo) naturales como recreo de empleados o como refugio y reserva de ciudadanos en paro. La propia ecología, con todo su "cuidado y respeto" por "la" naturaleza, no es sino un iniciativa técnica para "hacerse cargo" de restos y reliquias de estratos técnicos ya en desuso, a fin de mantener un equilibrio global (lo cual no hace sino reforzar a la vez el carácter planetario de la tecnología).

Heidegger o la habilidad para pinchar globos

La gran aportación de Heidegger a la polémica sobre la técnica desencadenada en nuestro siglo, aquello que lo pone por encima de la marejada de publicaciones so-

bre el tema (la mayoría, anti-técnicas) en el período de entreguerras, se encuentra, a mi ver, en tres puntos decisivos: a) la técnica no puede explicarse como una aplicación neutral de medios respecto a determinados fines (siendo éstos los que deciden de la bondad o maldad de la técnica); b) la técnica no es un producto humano, debido a su arbitrio y deseo de control y dominación planetarios; c) la técnica abre una región en la que se decide la salida de lo oculto de lo ente, esto es: la verdad. Pasaré concisa revista crítica a estos puntos.

a) La presunta neutralidad instrumental de la técnica
La creencia en la neutralidad de la técnica (no sólo de la moderna) es absolutamente insostenible. La idea de que un "saber aplicado" se deba a la contemplación de fines (benéficos o maléficos) para cuya cumplimentación y realización se encuentran a nuestra disposición medios artificiales hace del hombre un ser, no ya ajeno a la tierra, sino independiente de ésta: algo así como un lugarteniente de la divinidad que, a su libre arbitrio, decide omnímodamente el camino a seguir. Si es cierto que el desarrollo de la técnica occidental se ha hecho en base al aumento de control y seguridad sobre lo imprevisto (lo "natural"), habría que preguntarse más bien por las razones de esa necesidad de control y seguridad. Ningún fin verdadero es arbitrario, sino que revela, corporizado en la carne de la tierra, una necesidad, algo que al hombre le hace falta para ser y seguir siendo: el fin es la *huella* que los envíos del fondo infinito, en cuanto posibilidades de ser, han dejado en nuestra constitución presente: una constitución que siente una *falta*, y por ello se proyecta. Nunca, por otra parte, en base a esas posibilidades ofrecidas, sino siempre dentro del marco de las poten-

cialidades que, viniendo del pasado, nos marcan a su vez *fácticamente*, en cuanto arrojados a un mundo que no hemos "hecho", sino que "deja hacer" hasta cierto punto: el punto en que se cruza la *tradición* y la *concesión* de eventos. Así entendidas las cosas, la mentada necesidad de control y seguridad no los deja libres para la propuesta de fines: al contrario, los mata de raíz. ¿Qué pretende ese control, sino cegar las fuentes mismas del hombre, obturar tanto el ansia de identidad (y hablamos de las tradiciones de un pueblo como "señas de identidad") como la entrega a las diferencias infinitas, a las "ofertas" de lo real? Un mundo enteramente controlado, administrado, sería algo *in-mundo*, y no sólo en el sentido vulgar, sino literalmente: nada habría que ordenar.

Ni siquiera en la etapa técnica *artesanal* (la más cercana al mundo circundante de la *Zuhandenheit*, en *Ser y Tiempo*) ha regido esta idea de fines arbitrarios que someten a su yugo a un plexo instrumental, porque los fines se entendían como algo *interno*, en el que por un lado la cosa descansaba y alcanzaba su perfección *(finis operis)*, y a la que el artesano había de doblegarse, y en el que, por otro lado, el artefacto producido satisfacía una doble necesidad: la de la subsistencia y posición social de artesanos *(finis operantis)* y la de quien gozaba del producto acabado. Todo ello bajo la tendencia explícita de que las tres finalidades se ajustaran entre sí en un circuito cerrado, regido por la idea de la armonía: la integración de recursos, habilidades y *status* en un organismo asintóticamente perfecto (los llamados imperios prístinos, o la *pólis* en el caso griego) en cuanto más alto ejemplo de *tò physei òn*: manifestación externa, encarnada, de la *phsiis* como *kosmos*: integración y compenetración del mundo divino (en sus planos, por caso, chtónico y olímpico) con

la esfera social, jerárquicamente organizada según un esquema exquisitamente funcional de proporción entre recursos/desechos por un lado y de evolución demográfica/expansión territorial, por el otro.

Además, jamás un instrumento ha sido un mero "instrumento" (ef. G. Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik;* Friburgo/Munich 1986, 35-38). El instrumento "deja ver" el mundo circundante, lo configura y canaliza. Y, a su vez, ejerce un influjo retroactivo sobre los hábitos sociales, creencias y actitudes, e incluso sobre los órganos sensoriales de quienes los utilizan, o al menos experimentan las consecuencias de su uso. El instrumento no es algo externo al hombre o al mundo, sino la frontera móvil de ambos: la relación que a ambos da sentido, de consuno (cf. La "lógica de la objetividad (teleología)" de la *Ciencia de la lógica* hegeliana).

Por último, la idea de la instrumentalidad neutral no tiene *a fortiori* sentido aplicada a la *tecnología* actual, que no solamente está basada *tradicionalmente* en la máquina (como Heidegger insiste, quizá con poca fortuna, al no deslindar con precisión entra la técnica "clásica" de los siglos XVIII y XIX y la *neoténica*), sino sobre todo en la *informática*. A este respecto, Karl Leidlmair ha distinguido con precisión entre la máquina y el ordenador:

> Toda máquina no elaboradora de información tiene una finalidad de aplicación determinada y exactamente prevista... Una máquina que trabaja con símbolos "el ordenador" está por lo pronto, al contrario, "abierta" a toda posible aplicación. No es idéntica al *hardware* sobre el que "viaja". (*Künstliche Intelligenz und Heidegger,* Munich 1991,132).

En realidad, la máquina es la corporeización de un *algoritmo* (es decir: de una prescripción detallada del

proceder a seguir para la resolución de problemas), de modo que su "soporte material" viene a ser indiferente. El ordenador es susceptible de operar, mediante el empleo de símbolos, en base a un ilimitado número de "máquinas". Dicho con mayor fuerza: en la máquina se integran las habilidades y disposiciones de los antiguos instrumentos y herramientas, y, en este sentido, ella es polivalente *ad extra* (pensemos en los diversos usos de la máquina de vapor), pero obedece a un mismo algoritmo (a una misma planificación previa), que permite descubrir en la "realidad" factores insospechados de analogía estructural. Bien puede decirse que si por el instrumento el hombre *se* es en el mundo el poner en franquía a éste como conjunto de redes horizónticas de significatividad y remisiones gracias a las cuales él mismo se reconoce indirectamente, la máquina *configura* regiones de mundo (y por ello su surgimiento es estrictamente paralelo al de la ciencia moderna y al establecimiento de la subjetividad como unidad trascendental de representaciones). En cambio, el ordenador integra simbólicamente máquinas (algoritmos) y por ello, y sólo por ello, por vez primera surge aquí Mundo en su integridad (sin referencia a un Sujeto hacedor o constructor) en cuanto *Gefüge* o ensamblaje de redes que remiten unas a otras, traduciéndose entre sí a la vez que igualmente por vez primera surge la posibilidad de que el ser humano se entienda como Dasein, como ser-en-el mundo: no como una "cosa" dentro del mundo, sino como *declinación* de los casos de Mundo. El peligro estriba en si esta consideración no conlleva la *dispersión* del hombre en los infinitos senderos de este acontecer: si no triunfa aquí –en términos de Celan– lo Infinito sobre lo Uno. Éste sería el "peligro supremo" advertido

por Heidegger en la esencia de la técnica: el *Gestell* o "estructura de emplazamiento". Volveremos sobre ello.

b) La técnica como envío de un destino

El *punctum doliens* de muchos lectores bienintencionados de Heidegger, la excusa para acusar a éste –ya sin buena intención– de "misticismo", se halla sin duda en su tesis quizá más difícilmente soportable para el hombre de Occidente, cuya soberbia –seguramente como un mecanismo de compensación– ha ido creciendo con las continuas humillaciones con que el pensamiento moderno ha ido royendo el pedestal de su Monumento: florón de la Creación *petit dieu* (¿no murió acaso todo un Dios –encarnado como hombre, además por él–?) encargado de llevar a perfección –mediante la invención de instrumentos– una Creación aún no terminada (Cusa *dixit*), el orgullo del hombre occidental ha venido padeciendo una serie de andanadas difícilmente asimilables: el *heliocentrismo* copernicano y sus secuelas en Kepler y compañía, que desplazaban a la otrora sólida Tierra del centro del universo, transformándola en un poder astro errante; el *evolucionismo* darwinista, que hacía del hombre el resultado (no finalizado) de una larga cadena de mutaciones más o menos azarosas y lo ligaba no sólo al reino animal, sino *ad limitem* a una reacción afortunada y difícilmente repetible de combinaciones químicas; o los llamados "filósofos de la sospecha" (Marx, Nietzche, Freud), que reducían la supuesta "fuerza libre de voluntad" a factores económicos, a una compulsiva necesidad de ficciones útiles para la vida o a pulsiones libidinales. Todo ello, por no hablar de la ya mentada "muerte de Dios", que parecía impedir, no sólo toda sucesión hereditaria y un punto "parricida" (la

humanidad como cumplimientadora del sueño joaquinita y francmasón del "reino de Dios sobre la tierra", en Kant y sus ardorosos seguidores idealistas), sino toda esperanza de hallar un orden estable y armonioso en medio de un *multiverso* ramificado prodigiosamente. Pues bien, dejado de la mano de Dios y de la Naturaleza, al etnocéntrico y logocéntrico hombre occidental le quedaba aún el consuelo –moral de *ingeniero*– de construir con esos materiales ruinosos en mundo *artificial ad libitum*, en base a la técnica fabril y a la erección de lenguajes formalizados. Gödel ha venido a romper este último sueño con su Teorema, mientras que Heidegger ha socavado las bases mismas de la creencia de que los artefactos técnicos son *obra del hombre*, como si dijéramos un "lujo" para distinguirse de lo natural (según la idea de Ortega) o un mecanismo exógeno para paliar sus deficiencias como "animal defectuoso" (Gehlen).

La tesis de Heidegger es, desde luego, *prima facie*, difícil de aceptar en su escueta formulación, y la mayoría de *intérpretes* se limitan a parafrasear "La pregunta por la técnica" siguiendo la terminología heideggeriana. Por fortuna, la meditación antes seguida –al hilo de los versos de Celan– nos permitirá bordear el peligro de misticismo, al aceptar un "destino" o "envío" *(Geschick)*, procedente del ser, y que a través del hombre, pero no por las "fuerzas" y "voluntad" de éste, se va tranformando en "Historia" *(Geschichte)*. Adelanto algo importante: lejos de todo estoicismo *(falta volentem ducunt nolentem trahunt)*, lejos de toda inserción de un destino impuesto, Heidegger afirma que en cada época, y por medio de la técnica, se ofrece un modo de salir al encuentro de lo ente, sin que el hombre esté en ningún caso en disposición de *elegir* a capricho qué modo ha de ser éste (es

decir: el hombre no es dueño de su "destino"; una frase que debiera ser obvia: si fuera "dueño", ya no se trataría de un destino). Pero, en lugar de esclavizar al hombre bajo una Potencia superior (la Voluntad de Dios, las leyes "ciegas" de la Naturaleza, etc.), el hombre que atiende a ese "envío" es *erst dann frei*: "libre entonces por vez primera". Se tranforma en un *Hörender*, en un "oyente", no en un *Höriger* (un ser "obediente") (vid. *FnT*, 24). Dejemos de lado innegables resonancias teológicas del aserto (p. e., Karl Rahner, muy influido por Heidegger, escribiría un estimulante librito religioso-filosófico titulado *Hörer des Wortes*). Siempre cabrá la alternativa de si Heidegger deforma secularmente *pro domo* doctrinas cristianas o de si, a la inversa, la teología cristiana no ha barruntado un modo de ser de la verdad al que la fe ha impedido llegar a las últimas consecuencias (dicho sea de paso, yo me inclinaría más bien por esta segunda posición). En cualquier caso, Heidegger no niega, sino que afirma la libertad del hombre. Sólo que ésta no es una *libertas indefferentiae* ni tampoco la libertad spinozista (inserción voluntaria en la idea adecuada). La primera peca por falta de orden: ningún Mundo podría ser abierto desde el arbitrio. La comunicación y la vida serían imposibles. La segunda peca en cambio por exceso: se trata de adherirse a un orden racional ya existente, e indiferente a la elección humana. En el primer caso, el *ser* está de más. En el segundo, lo está el *hombre*. Heidegger defiende en cambio la recíproca copertenencia de ambos en el "misterio" *(Geheimnis)*: no es que el ser y el pensar sean lo mismo, sino que *lo Mismo hay (se da) para el ser y para el pensar* (según la interpretación –también filológicamente correcta– del verso 8 de *El poema de Parménides)*.

Intentemos pensar más "a ras de tierra" la enigmática propuesta de Heidegger: la técnica se ofrece en un "envío" al que el hombre corresponde, atiende, "oye". Sin tal atención, el envío mismo no ha lugar. El ser transfiere al hombre el cuidado de lo ente en total, mientras que el hombre devuelve responsablemente lo así "cuidadosamente" elaborado –por su trabajo y su palabra– a ese fondo o abismo de Mismidad desde el que se yerguen ser (ser de lo ente) y hombre. En primer lugar, el "hombre *simpliciter*" no existe: el propio Heidegger habla siempre de *Menschentum* (una manera histórica de ser hombre dentro de un pueblo), no de *Menschheit* (la Humanidad como común denominador abstracto de cualquier modo de ser "hombre"). La palabra, el parentesco, el trabajo humanos surgen de una serie de tradiciones que no han "pasado" porque nunca han sido "cosas" en el sentido de "realidades presentes", sino potencialidades encarnadas en los individuos y sólo a su través efectivas. En ese sentido, bien puede decirse que la tradición es lo *sido*, la "esencia" que se despliega siempre y sólo a través de una correspondencia y que, al no representar un significado ideal, fijo y eterno (p. e., las *veritates aeternae* del joven Leibniz), sino un "posible" que debe llevarse a elección "al igual que hablamos de un hombre rico como de "alguien con posibles"), se va transformando y modificando según se cumple (así, p. e., el lenguaje español es la continua retransmisión y modificación del habla de sus gentes). Sólo desde la tradición es posible ser libre: de lo contrario tendríamos algo así como la "ligera paloma" denostada por Kant, que veía como un obstáculo el aire por el que se cernía, cuando sin aire no podrá avanzar... ni vivir. Las tradiciones (también las científicas, claro está) son el "aire de familia", las "señas

de identidad" que permiten toda comunicación y distinción. Y, desde luego, no está en manos de nadie empezar una tradición "desde cero", por su santa voluntad (algo contradictorio: las tradiciones no se originan: ellas son el origen). Ahora bien, las tradiciones, la "usanza" (*Brauch*, como lo llama Heidegger) no va surgiendo, recurriendo –y olvidándose– por un proceso de "voluntad colectiva": un Pueblo elige lo que quiere o debe ser (tal es el peligro de fascismo por Heidegger efectivamente rozado –como poco– en su *Rektoratsrede* de 1933). Toda elección –individual o colectiva– está ya marcada de antemano por la coexistencia con otros pueblos y desde luego por las necesidades (no sólo físicas: también morales y políticas) sentidas a partir de la oferta del entorno. De ahí el doble y rico sentido del término alemán *Brauch*: por un lado, "uso" (uso los usos y costumbres); por otro lado, "lo necesario", "lo que hace falta" (del verbo *brauchen*). Y esa falta sentida (el lado celaniano de lo Infinito) recuerda constantemente que el hombre sólo *es* si está en un mundo, a las resultas de envíos a los que él debe atender si quiere sobrevivir. *La técnica es la manera de ajustar tradiciones a necesidades, potencialidades o posibilidades*: ambas siempre cambiantes. También, y sobre todo, por mecanismos de retroacción, de retroalimentación. Y lo decisivo es, a mi ver, que la expansión multilateral de relaciones técnicas entre pueblos, hasta llegar a la planetarización técnica actual, engendra, en proporción directa al aumento de disponibilidad de lo ente (hasta el extremo de hacerse sutil, como dijimos, la barrera entro lo natural y lo artificial), el aumento de *indisponibilidad* de las fuentes de proyecto y de envío o, si queremos hablar dramáticamente de los fenómenos o manifestaciones de esas Potencias: de las Naciones,

que intentan sacudirse el yugo de un Estado que sienten como impuesto (y no hay "nación" que no sienta tal yugo, pues ella se define justamente "a la contra"), y de la Naturaleza o, más exactamente, de los diversos estratos socio-técnicos, cuya integración es justamente imposible ahora, con el imperialismo de la técnica (no hay necesidad de integración cuando actividades laborales, prácticas y formas de vida se encuentran sueltas, o sólo aunadas débilmente por una fuerza exterior –como en los imperios prístinos, por ejemplo–). Sólo cuando la tecnología avista la posibilidad de una integración de Pueblos y Naturaleza: la posibilidad de la Humanidad en el Mundo, se yergue pavorosamente, a la vez, la imposibilidad de tal integración. Sólo cuando existe la Sociedad de Naciones tiene lugar la verdadera Guerra Mundial: la lucha por el dominio ideológico de un Mundo que, como buen Vacío, se zafa a toda imposición. La posibilidad de congregación deja ver por vez primera la imposibilidad de congregación. *La posibilidad de la imposibilidad*: ¿no era esta acaso la paradójica "definición" de la *muerte* en *Ser y Tiempo*?

¿Qué tiene que ver la tecnología con la técnica planetaria, con la muerte? Absolutamente todo. La técnica como *Organisation des Mangels* (*ÜdM*, 91); como "organización de recursos escasos", hace surgir con toda su fuerza el vacío del mundo: el Mundo como Vacío:

> El aprovechamiento-y-consunción *(Vernutzung)* de todo material, incluida la materia bruta 'hombre', encaminada a la producción técnica de la posibilidad incondicionada para producir de todo, viene determinada y destinada *(bestimmt)* ocultamente por el pleno vacío en el que se cierne lo ente, los materiales de lo realmente efectivo. Este vacío tiene que ser llenado.

¿Por qué tiene que ser llenado? Ha de serlo porque, de lo contrario, el hombre actual se *angustia y se aburre*. No se trata del aburrimiento producido por una cosa o situación ("Los calores me tienen tan flojo que estoy aburrío", canta Don Hilarión en *La verbena de la Paloma*), ni tampoco de sentirse aburrido por no sentirse partícipe de algo (por ejemplo: aburrirse en una fiesta), sino de algo más hondo: es el aburrimiento en el que el tiempo se estanca (aburrimiento, *Langeweile*, significa literalmente: "largo espacio de tiempo") y en el que *nada* pasa y todo da igual (cf. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*). En el aburrimiento profundo se tocan –como a través de una frontera inconsútil, sólo manifiesta a través de una decisión en la que literalmente "le va a uno la vida"– el *nihilismo* que ve al mundo como una vaciedad, y la Apertura de Mundo como Vacío. Nihilismo no es pensar ni afrontar la nada, sino un decirse p. e.: "nada tiene sentido"; esto es, justamente lo contrario: licuarse en ella, dejarse ir y deslizarse por la nada, hacer del "yo" una cosa –como las que se deshacen en el aburrimiento, justamente–. Nihilismo es, según Heidegger: "el esencial no-pensar en la esencia de la nada" (*N*II,54). El nihilista se dice –como denostaba Machado–: "ya estoy en el secreto./ Todo es nada". El mundo no es aquí el Vacío: está "vacío" justamente porque unas cosas pasan a otras, sin relieve ni resistencia: porque "todo da igual". Está "lleno" de cosas que no lo son: pura indiferencia del bostezo (y "bostezo" remite directamente el griego *cháos*), el mundo in-mundo, la grisalla uniforme del nihilista es el "ser" *plenum*, el abismo del *il y a* que aterrorizara a Blanchot y a Levinas (ver de éste, p. e., *El tiempo y el otro*). Diluido en ese anónimo "hay", el hombre aburrido se ve a sí mismo como *muerto*, ya de siempre. Por eso "hay que llenar" esa vaciedad: "La autoimposición de la reificación técnica es

la constante negación de la muerte" (*Hw*, 299). Sí, pero negación de qué "muerte". ¿No hay aquí una suerte de macabra "muerte de la muerte", en un sentido antitético al pensado por Hegel respecto a la muerte y resurrección de Cristo? La muerte se "mata" (ilusoriamente: pero hay ilusiones que duran toda la vida) mediante una doble operación: la banalización ("todos tenemos que morir: hasta entonces, vive como si no hubiera muerte": ¿quién habla aquí? Todos, y ninguno), o el silencio (de la muerte no se habla: sería de mal gusto; ver mi *Proclamas de la antelación de la muerte*; *Revista de Occidente* 124, 1991, 110-125). Pero afrontar el Mundo como Vacío significa justamente "no estar en el secreto" (sería entonces "secreto" para otros, no para él), sino *guardar el secreto, el misterio como misterio*. ¿Y cuál es el misterio, el misterio de ese "Dios que es *(qua)* muerto", de ese mutuo anonadamiento de Uno e Infinito al que insistentemente nos referimos? Ese misterio se vive humanamente como conciencia de la propia *mortalidad*, de que nunca llegaré a "identificarme" con las tradiciones a las que yo correspondo con mis obras: siempre es demasiado "tarde" para ello; y a la vez, de que nunca llegaré a "diseminarme" en el infinito de las posibilidades de envío: siempre es demasiado "pronto" para ello. Conciencia de que yo *es otro*, como decía Rimbaud: de que yo "es" un cruce entre potencialidades, entre ansia de ser y envíos de ser. Conciencia, en pocas palabras, de que el ser es *retráctil*, de que el ser se retira en cada donación, en cada presente. Así ya nos acercamos al tercer punto.

c) La técnica como apertura de una región de la verdad

Nadie, como Heidegger, ha avisado con tanta fuerza del peligro de la técnica maquinal. Es más, para él es la téc-

nica "el peligro supremo" (*FnT* 28,35; *Hw*,368). Y lo es porque, en su delirio de perfección, en su ansia de que todo salga a la superficie, de que todo esté *revelado* (cf. *SvG*, 197 s.), encubre y disimula (*verstellt*: "desplaza", casi podríamos decir "reprime", en el sentido psicoanalítico) la *retroacción del ser* (o mejor: del *Seyn*, del "eseyer", de lo Mismo que "hay" para el fondo o ser-de lo ente –y para el ansia de aunamiento o identificación– el pensar). ¿En qué consiste tal retracción? Decimos que un ente es "verdadero" cuando está al descubierto, cuando "sale de lo oculto" (el sustantivo usado por Heidegger es *Entbergung*, de difícil traducción; digamos, la acción de salir de lo oculto, de "eso" que tanto alberga como *Es gibt*). No hay tal salida sin colaboración humana: por la palabra y por la técnica, creadoras de espacios de juego del tiempo en que hallan "lugar" las cosas. Pero en cada salida el ser queda, permanece oculto *(Verbergung)*: no como un repertorio inagotable al que le diera igual ir "perdiendo" cosas. El ser queda oculto en y tachado por el envío mismo: se retrae al mostrar lo ente (una concepción sorprendentemente similar a la mantenida por la Cábala: el mundo es el espacio vacío dejado por la contracción de Dios, dejando así a todo "exiliado", marcado por esa falta). Por eso lo ente no aparece jamás como una "cosa" presente, a la mano y disponible, sino como una posibilidad *débil*, finita, que ha de ser recogida por el sentido, por las potencialidades proyectadas en el hacer y decir humanos. Si esto es así, se sigue que la técnica (al igual que la palabra poética y el arte) abre un vasto campo *(Weite)* de posibilidades de "salir de lo oculto". Es más: ella misma es "la región de la salida de lo oculto, o sea la región de la verdad" *(FnT, 12)*. No deja de ser extremadamente audaz esta concepción:

Leibniz había dicho que Dios, como espacio lógico de posibilidades, de *perfectiones,* era "la región des verités eternelles" (*Monadología,* par. 43). Pero la diferencia es desafiantemente abismal, a pesar de su aparente similitud: las *veritates* son *ideae,* independientemente de que el hombre las conozca o no (de que haya hombres o no). La técnica no es una región llena de verdades *prêt à porter,* a manera de un espacio lógico, sino la apertura de un *vano* en el que pueden venir a copertenecerse, en cada caso, potencialidades humanas (potencialidades que "hacen" ser hombre, no potencialidades *del* hombre) y posibilidades del ser (posibilidades en las que *se destina* por entero el ser, pero siempre de una manera; no "propiedades" de una sustancia). Pueden, en efecto: porque lo "verdadero" no deja ver "por lo pronto y por lo común" la "verdad". Y ello no solamente por culpa del hombre, que provoca desajustes al no dominar su ansia de ser, al decidir mal el encaje entre potencialidades de la tradición y posibilidades que avisan del futuro (no hace falta recordar aquí la mala "decisión" del propio Heidegger respecto al nazismo).

De ahí el "fracaso" (*Versagen*: cuando Rudolf Augstein preguntó en la entrevista de *Der Spiegel* por las "razones" de Heidegger para no asistir al entierro de Husserl, aquél se limitó a contestar: "Menschliches Versagen"). Pero la falta es también del ser:

> Ocultación hay... también... *dentro de lo iluminado.* Un ente solapa a otro, el uno vela al otro, aquél oscurece a éste, unos pocos obstruyen el paso de muchos, cada ente singularizado niega a todo "lo demás"... Ciertamente aparece lo ente, pero se da de otro modo que como él es. Este ocultar es el disimular *(Verstellen)* "el 'dárselas de...'; el término tiene una inequívoca –y buscada– resonancia con lo maligno". (*Urs.,* 39).

La conjunción del fracaso (en decir y "hacer" lo ente) y del disimulo de lo ente mismo (no olvidemos: en cuanto escorzos, perspectivas y posibilidades) lleva a la "errancia" *(Irre)*. La errancia no es un "error", ni tampoco un descarrío por regiones ignotas y alejadas; por el contrario, es la nihilista atenencia a lo ente, tomándolo como cosa a mano, descubierta y disponible (una cosa "con la que se puede contar", en todos los sentidos del término). La errancia es "la compulsión humana a zafarse del misterio para ir a lo tratable *(Gangbaren)*" (*VWW*,194). La técnica es a la vez, e indisolublemente, la *región de la verdad y la región de la errancia*. Por eso es ella el máximo peligro de olvidar el olvido del ser, el olvido *que es* el ser, convirtiendo así a todo en disponible: en "existencia en plaza". También al hombre. Por cierto, "yerra" grandemente quien atribuye a Heidegger la idea banal de que hasta ahora el ser ha estado olvidado porque ya no preguntamos por él, atentos a lo ente, mientras que ahora Heidegger nos va a decir por fin *qué es* el ser. Y como no lo dice –no lo puede decir–, entonces se retiran frustrados, como quien ha sufrido un fraude. Pero si algo "es" el ser es... *olvido de sí, autorretracción en y por* la salida del ocultamiento de algo ente. El ser "es" el sacrificio de sí mismo (el sacrificio de Sí-mismo, de lo Uno e Idéntico) que dona entes, recusándose como lo Infinito. Si queremos, siguiendo a Peter Bürger, el ser "es"... Dios *siendo como muerto*, como mutuo anonadamiento celaniano. Y los hombres han de corresponder *precursando su propia muerte*, para dejar abierto por siempre el Misterio de la (imposible) redención. Sólo hay Mundo como Vacío en el re-curso a la Muerte de Dios (a la Muerte que es Dios) y en el pre-curso a la propia muerte. Hablando de la reflexión que deja llegar a ser *(Werden)* a lo ente, Hegel

clasificó ese movimiento como *Bewegung von Nichts zu Nichts, und dadurch zu sich selbst zurück* (*WdL*II:250): "Movimiento de nada a nada, y por medio de ello, de regreso a sí mismo". Pero en Heidegger no hay Sí-mismo: de siempre se *ha sacrificado*. Sólo hay el "acaecimiento propicio" *(Ereignis)*, la copertenencia en cada caso –en cada ocasión técnica, en cada acontecer histórico, en cada condensación poética y artística– de hombre y ser. Lo que propicia tal "acaecer" (tal "ser del caso") es la Apertura de Mundo como Vacío o Vano por el que las cosas son. Hay dos modulaciones fundamentales, como hemos visto, de acaecer: como *errancia* (paradójicamente: creer y querer que ya se está en la verdad, que se está "en el secreto") y como *verdad* (no menos paradójica: reconocer que la fuente de la verdad es tan inasible como indispensable, porque ella no es *alétheia*, sino *léthe:* "olvido"). *Nah ist/ Und schwer zu fassen der Gott:* "Cerca está/ Y difícil de asir el dios".

Tékne como experiencia de la existencia humana: Aristóteles-Marx-Heidegger

Branko Bošnjak

El valor de la verdad, la fe en el poder del espíritu,
es la primera condición de la filosofía.

Hegel

I

Todo lo que se "hace" históricamente[1] puede juzgarse bajo la idea del progreso. Para ello es siempre necesario un conocimiento de sí mismo, por decir, una conciencia individual[2] y una convicción, para que la voluntad por la conservación de la vida se efectúe en cada obrar[3], que por naturaleza es siempre evaluada éticamente positiva.

A la vez indica la idea del progreso, que el comienzo de cada asunto[4], que no estaba en condiciones de seguir existiendo del mismo modo, se suspende a sí mismo. En tanto que el principio significa cada vez la negación de lo anteriormente existente.

Consecuentemente, bajo esta perspectiva, se deberá también experimentar y apreciar la técnica. El asunto que se define con el término *tékne* (τεχνη) se inicia ya con la conciencia mítica, luego de que en ésta se evidencia que los hombres no dependen de los dioses, como anteriormente era el caso. En el mito de Prometeo se circunscribe como es sabido esta razón, en que él le había robado disimuladamente el fuego, entregándoselo a

Bosnjak, Branko. 1989. "*Tékne* als Erfahrung der menschlichen Existenz. Aristóteles-Marx-Heidegger". *Kunst und Technik. Gedächnisschrift zum 100 Geburtstag von Martin Heidegger*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann GmbH. Traducción de Ricardo Loebell.

1 *geschichtlich*, 'del histórico acontecer humano'. (N. del T.).

2 *Selbstbewußtsein* es propiamente *'percepción del propio ser'*. (N. del T.).

3 *Tun*, más bien *'hacer'*, distinto a *walten*, como fuerza efectiva que rige. (N. del T.).

4 *Sache*, aquí como *'asunto'*. (N. del T.).

los hombres. No es milagro que por ello haya sido castigado con dureza, lo que se allega más explícito a la conciencia en la ruptura con los dioses. Por medio del fuego, el hombre tiene un medio poderoso en la mano para guiar su vida por su propia iniciativa. Se puede iniciar un trastorno gigantesco en la vida, ya que el hombre es ahora versado y movible; es capaz de levantarse, elevarse y organizar de otra forma la vida uniforme que hubo hasta ahora.

En Teofrasto (372-287 a. C.) ya se encuentra una interpretación alegórica del "divino" fuego de Prometeo y, a raíz de ello, una evolución en el mito. Ésta indica que lo que los hombres de allá arriba habían recibido no era un fuego físico, sino la filosofía. Lo nuevo, lo cualitativamente otro, comienza, en consecuencia, con la filosofía. Hasta ahora era todo inseguro, ya que el "pensar" no estaba aún desarrollado. Con la filosofía, no obstante, empieza una nueva vida: *incipit vita nova*.

Desde entonces se trata del pensar y con el *pensar* sobre el pensar, ya que pensando se crea y se elabora el pensar desde sí mismo. Un primer apogeo se alcanza luego de que el hombre comenzó y comienza a filosofar. Desde allí sabe el hombre que se le atribuye en la naturaleza un propio, su propio lugar y, por ende, se puede aseverar por sí mismo. Pero también aquí se puede reconocer un desarrollo.

Para los griegos la naturaleza entera fue expresión de una sabiduría imperante. Aquélla valía pensar y experimentar. Por ello se concibe la pregunta ¿qué podemos aprender de la naturaleza? Y la respuesta fue: todo de lo que somos capaces. Dicho de otra forma: la naturaleza es el ejemplo para la vida entera. Conforme

a esto, era para los estoicos principio moral y máximo sentido de vida.

El saber teórico iba acompañado en relación con la praxis. Así como el hombre piensa, así vive, y como vive, así piensa. Crear y pensar se corresponden. Crear exige un consciente reflexionar sobre todas las cosas, y pensar intenta un crear efectivo.

Durante mucho tiempo fue la naturaleza el ejemplo para el quehacer humano. Pero en el obrar humano originó algo que no surgió propiamente de la misma naturaleza. En la medida en que el hombre elaboró la naturaleza a través de lo nuevo, por medio de la τεχνη, se transformó él en τεχναστός, en un ser capaz de enriquecer y multiplicar la naturaleza (en el más amplio sentido) por medio del arte (τεχναζω). Elaborar artificialmente (τεχναω) significa más que manejar únicamente con algo dado por anticipado. Significa a la vez "recordar"[5], y por cierto en el mejor significado de la palabra.

Valerse de *tékne* o arte es sobre todo un signo del comportamiento razonable frente a la naturaleza. Τεχνη está relacionado tanto con τεχνω como con τικτω y τεκνον. Arte significa (en Homero) ante todo artesanía, por ejemplo la elaboración del metal, el arte de la construcción naval, el arte culinario, etc. Se trata cada vez de un saber, acerca de cómo se puede realizar un oficio a partir de un material. Así es, por ejemplo, el arte médico un saber que hace de un cuerpo enfermo uno sano.

La *tékne* se diferencia de aquello que es dado, o bien, dado por anticipado por la naturaleza, y el quehacer humano es, por lo tanto, un *artefacto* (surgido por el arte).

5 *Erinnern* significa propiamente desde su composición con *innern*: '*interiorizar*'. En analogía al castellano (del lat.) por el derivado de *cor*: 'corazón'. (N. del T.).

El concepto τεχνη (lat. *ars*), es decir, arte ("poder")[6] significa en aquel sentido una relación del hombre sobre todo hacia el trabajo y, por cierto, hacia un trabajo esencialmente humano; en que un obrar en cuanto una obra (opus) se hace manifiesto. De tal modo el "arte" es una manifestación[7] creativa.

Si hablamos en un amplio sentido de la *tékne* en cuanto una destreza[8], entonces se trata de aquella que transforma un saber en la praxis. Aquello que se prepara y se depara por medio del arte, es decir, por medio de la obra de arte, se demuestra en cuanto transformación "científica", en cuanto teoría que se muestra en una obra estando ante nosotros. En la obra se ha logrado y manifestado la idea previamente vista.

En los griegos esto significa –como se ha dicho– una adaptación teórica y práctica a la naturaleza, mientras valga la naturaleza como ejemplo. Conforme a esto es la naturaleza creativa del hombre una segunda naturaleza, y por cierto, de modo asombroso, en cuanto una armonía para el hombre. Lo que esto significa se revela cuando uno se detiene en la etimología de la palabra 'armonía'. La palabra *ars* (ar-s) está en relación con αρμονια (ar, har...). *Ars* es la destreza de unir algo (cfr. αρω, unir, estrechar firmemente). Cuando pensamos en arte, en artesanía o en oficio, se trata finalmente en estos quehaceres en una pro-porción[9] intelectual, ya que no es dada una destreza anticipadamente sino un saber eficiente, que ejercita una formación "científica". Una teoría por adelantado se realiza en la praxis *(res facultate)*.

6 En el idioma alemán la palabra *Kunst* (arte) deriva de *Können* (poder). (N. del T.).

7 *Betätigung* implica *Tat*: *'hecho'*, *'acto'*, *acción'*, *'operación'*; aquí es *'manifestación'*. (N. del T.).

8 *Kunstfertigkeit*, con *Kunst*: *'arte'* y *Fertigkeit*: *'presteza'*, arte pasa a ser atributo del tiempo en *'destreza'*. (N. del T.).

9 *Ver-hältnis* (N. del T.).

En la destreza, por lo demás, hay habilidad[10] y aptitud[11], en cuanto propiedades que se relacionan a modos de pensar y de actuar. De este modo se puede descubrir lo conveniente[12], es decir, lo que está ingeniosamente tramado. Y esto significa, a su vez, lo que está firmemente en su espíritu, es decir, aquello que se pudo prever de manera prudente, en cuanto qué y de qué modo debiera hacerse algo. Esta coherencia es esencial y no debe ser desintegrada.

En este sentido significa entender un ajuste significativo y hacer algo referente a lo que el artista descubrió. Y *tékne* (ars) puede comprenderse como expresión de la presencia *humana* en el mundo. Pero ¿cómo es esta presencia?

Es evidente que la naturaleza es muy dura para el hombre y que para éste es muy difícil conservar y asegurar su vida en ella. Por consiguiente, el hombre debe crear una segunda naturaleza (o un mundo de aquélla) para poder sobrevivir. En este sentido, *tékne* es siempre una, mejor, *la* necesidad humana y, sobre todo, un imperativo ontológico para la existencia humana. Por eso fue siempre un problema filosófico. Es instructivo apreciar de cerca el concepto de Aristóteles.

2

En la filosofía aristotélica se entiende *tékne* como arte en el sentido más amplio, al lado de teoría y praxis, como una forma especial del quehacer humano. Arte y experiencia están en relación, y por medio de la experiencia

10 Geschicklichkeit implica *'destino'*, dote y experiencia en lo aprendido, por ello *'habilidad'* o *'aptitud'*. (N. del T.).

11 *Tüchtigkeit, tauglich*, es referente a idoneidad en lo fisiológico y laboral como *'aptitud'* en suficiencia y utilidad. (N. del T.).

12 *Angemessen*, por lo *medido*, es conveniible, oportuno y conforme. (N. del T.).

surgieron ciencia y arte (Met. A 1). Experiencia significa conocimiento de las cosas particulares; el arte (τεχνη), conocimiento de lo general. Por eso –señala Aristóteles– asociamos saber y entender más hacia el arte que hacia la experiencia, y consideramos a los artistas como más sabios que los hombres de la experiencia *(ibid.)*. "Los hombres de la experiencia conocen sólo el *qué*, pero no el *porqué*. –Los artistas conocen el *porqué* y la causa". (το διοτι και την αιτιαν; Met. A 1, 981a 29 sq; traducido del griego por Friedrich Bassenge, Berlín, 1960).

Son los artistas (los técnicos) quienes reconocen el concepto (λογος) y las causas. "Por eso creemos que el arte tiene más ciencia que la experiencia, ya que los artistas son capaces de instruir, los hombres de la experiencia no" (Met. A 1, 981 b 9). La enseñanza es sólo posible partiendo del conocimiento de las causas. Pero también la acción depende de que reconozcamos primeramente el concepto que permite poder actuar de manera significativa.

Que el arte deba diferenciarse de la ciencia se explica en el hecho de que hay diferentes artes y que se originan más prestas ahí donde hay tiempo libre (σχολη) para la teoría (p. ej., las artes matemáticas en Egipto, cuya casta de monjes estaba entregada al ocio en el tiempo libre).

Lo dicho hasta ahora demuestra que el conocimiento va desarrollándose gradualmente, por eso para Aristóteles es importante hallar cómo se forma el concepto. El hombre de la experiencia (ο εμπειρος) vale por más sabio que alguien que tenga sólo percepciones sensoriales[13]. El artista (ο τεχνιτης), sin embargo, vale por más sabio que el artesano. En este sentido, se puede decir que las artes contemplativas son superiores a las engendradas (Met.

13 *Sinneswahrnehmungen* (N. del T.).

A 1, 982a 32), y que la sabiduría (η σοφια) es una ciencia (η επιστημη) de (la) causa y (el) porqué.

Arte es un modo por el cual algo se origina. Las formas de origen son engendros (ποιησις). Todos los engendros se basan –según Aristóteles– en el arte, en la virtud, o en la reflexión (...απο διανοιας Met. Z 7, 1032 a 27). A través del arte se origina aquello, cuya representación[14] (το ειδος) se halla en el alma. "Como representación caracterizo cada propio ser del individuo y la primera esencia" (ειδος δε λεγω το τι ην ειναι εκαστου και την πρωτην ουσιαν. 1032 b 1). En este sentido, se puede decir que el arte de sanar es la "representación" de la salud y que el arte de construir es la "representación" de la casa. En todas partes rige lo mismo: en lo engendrante se halla la "representación" en el alma, y la representación de lo engendrado se o-rigina por medio del arte.

La observación de que ειδος se halla en el alma, por cuyo motivo algo se hace o se compone, no debe malentenderse como que fuera el alma algo a priori, en cuanto dado como destreza. Ésta debe comprenderse más bien como potencia que se crea siempre de nuevo a sí misma. Con razón señalaba Heráclito: "El deslinde del alma tú no lo puedes encontrar caminando, aunque anduvieras en cualquier camino, así tan profundo es su sentido (λογος)" (Diels, Fr. 45).

El alma no es sólo aquello que es, sino que también todo lo que aún pueda devenir. En ella está incluido el desarrollo humano. El hombre que es alguien y que puede ser es coherente con su alma. Por eso señalaba Heráclito: "Ojos y oídos son testigos siniestros de hombres, en caso

14 *Gestalt*, se traduce aquí cercano a *Vorstellung* (Shopenhauer) por *representación* (N. del T.).

que posean alma de bárbaros" (Diels, Fr. 107). Conforme a Heráclito tienen aquellos hombres almas de bárbaros, los que no conocen el logos del mundo.

Conforme a eso opera en la filosofía griega propiamente la idea de que el alma debe ser educada de manera filosófica, para que pueda pensar, juzgar y actuar bien. Únicamente el alma "filosófica" puede descubrirse bien en el ειδος y, por consiguiente, crearse en el sentido auténtico, es decir, engendrar la "representación" en la *tékne*. Alma es, entonces, la denominación general para la actividad práctica y espiritual del hombre.

Cuando entendemos el fuego prometeico como "filosofía" en el sentido de la interpretación de Teofrasto, obtiene primacía la pregunta ¿cómo ha de "hacerse" y "crearse" el mundo para que sea *más humano* para el hombre? Si el ειδος se halla en el alma humana, entonces toda búsqueda y descubrimiento del ειδος, pero también todo representar de la "representación", es una prueba que, entre todos los seres conocidos, únicamente el hombre es su propio maestro-del-mundo. Es comprensible que no todas las épocas sean semejantes.

3

Paradójicamente, se considera la época del Renacimiento como un período de entusiasmo ante todo lo nuevo. De una regeneración cercana a los orígenes nace un *espíritu fáustico* que no se detiene jamás y procura avanzar incansablemente. Este espíritu, motivado al crear y creador motivante, está representado en el Fausto de Goethe.

Se estima emprender mucho, pues todo lo imaginable para alcanzar el objetivo, y Fausto ha de conjurar al espíritu que le debe ayudar en ello.

Pero Fausto no tolera aquel espíritu que lo refrena:

¡Aquí estoy! –qué horror más miserable
¡Lo sobrehumano te aprehende! ¿Dónde está el reclamo del alma?
¿Dónde está aquel pecho que en su interior creó un mundo?
(I, 489- 491)

Por cierto, Fausto intenta resistir presuntuosamente:

¡Yo soy aquél, soy Fausto, soy tu semejante! (I, 500),

pero él será reprendido:

¡Tú te asemejas al espíritu que tú concibes,
No a mí! (I, 512 s.)

Y, sin embargo, ¿qué se puede esperar de lo sobrehumano? Él debe sentir "el reclamo de su alma", debe confiar en sí mismo y permanecer siempre ante lo nuevo sin reserva, pues:

Al que está preparado no se puede contentar,
Uno que está en formación se sentirá siempre agradecido.
(I, 182 s.)

El espíritu "fáustico" porta en sí un eterno desasosiego, él quiere más: saber y actuar, conocer y crear. Él "hace" un mundo, que viene siendo "su" mundo. Y él está convencido de que "el" mundo sin *semejante* espíritu no es un mundo. Confianza en sí mismo significa saber vivir.

Históricamente, este espíritu "fáustico" ha sabido conquistar y modificar al mundo entero. Nada permaneció como antes. En el "Manifiesto del Partido Comunista", Karl Marx describió este acontecimiento como un gran resultado de la sociedad burguesa: "La burguesía ha jugado un papel altamente revoluciona-

rio en la historia" (Karl Marx: Die Frühschriften. Hrsg. von Siegfried Landshut, Stuttgart 1953, 527). "Ésta logra crear un mundo a su propia imagen" (530). "La burguesía ha creado un cosmopolitismo en producción y consumo de todos los países por medio de la explotación del mercado mundial" (529). La técnica *recién creada* ha hecho posible todo esto. Y para la mayoría este desarrollo acarreó la degradación del hombre a una máquina.

Aquí la *tékne* se encargó del papel histórico universal, en tanto que en todas partes hizo posible el mecanismo de la producción industrial. La gran industria moderna se desarrolló, se volvió regente y se apropió de todos los mercados. Por esto el mundo cambió y se transformó radicalmente, con lo que el camino de vuelta (en el sentido de Rousseau) ya no era posible. El mundo antiguo, al parecer, ha desaparecido totalmente.

Goethe demostró con evidencia que Fausto se jugó su propia alma para seguir y seguir, y seguir siempre avanzando. En *La decadencia de Occidente* (München, 1918), Oswald Spengler interpretó la cultura occidental como "fáustica" sin más, a diferencia de la cultura griega, a la que denomina "apolínea". Hoy día se suman las voces que se cuestionan el costo. Fausto perdió su alma para lograrlo todo. ¿Perdió Europa su alma también? Marx ya escribe en el "Manifiesto": "El permanente trastorno de la producción, la conmoción ininterrumpida de toda condición social, la eterna inseguridad y agitación caracterizan la época burguesa de todas las demás" (528 s.).

El mundo se ha alterado por los cambios, el hombre ha llegado a una alienación[15]. El grandioso ascenso es al

15 *Entfremdung* significa también desde el punto socio-económico y político *'alienación'*, que es más apropiado que el *'extrañamiento'* filosófico. (N. del T.).

mismo tiempo el punto más bajo en la humanidad del hombre. *La tékne, comprendida como máquina y en forma de la máquina, ha subyugado al hombre.*

El trastorno cosmopolita del mundo está marcado por la necesidad de la división de trabajo, y éste ha trastrocado las relaciones, siendo un acontecimiento que se escapa de nuestro control. De esta forma, debe comprenderse y caracterizarse, según Karl Marx, la esencia del movimiento histórico hasta ahora.

Recordando lo antes mencionado, con esto se relaciona aun la pregunta ¿cómo nos comportamos ahora frente a la naturaleza? Para aumentar la producción, es decir, continuar desarrollando esta forma de la *tékne*, todos han emprendido todo para explotar la naturaleza más y más. Esto puede aguantar todavía un tiempo, pero ¿qué pasará cuando se agoten los recursos naturales y la naturaleza pierda su fortaleza? Marx presintió este peligro y advirtió que humanismo y naturalismo se corresponden y forman una unidad.

El resultado del problema, conforme a Marx, no es sencillamente el hombre, sino que el hombre *humano*: la nueva sociedad. En *Economía nacional y filosofía* escribe Marx, ya en 1844: "Este comunismo es cuanto naturalismo consumado=humanismo, en cuanto humanismo consumado=naturalismo; esto es la *verdadera* solución de la controversia entre el hombre con la naturaleza, y con el hombre; la verdadera solución de la controversia entre existencia y esencia, entre cosificación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Éste es el enigma resuelto de la historia y se comprende a sí mismo como solución" (235).

Naturaleza *humana* es la esencia *natural* del hombre. La *tékne* tiene aquí una tendencia histórica que debe ser

humanista y natural a la vez. Ésta está fundada en una ciencia-*natural humana* y sobre su base debe encontrarse la solución. En este sentido afirma Marx a partir de la "verdadera naturaleza antropológica", en que rige una unidad entre el hombre y la naturaleza (cfr. 245).

Rousseau se inclinaba hacia el restablecimiento de la antigua naturaleza como ideal, al salvar al hombre del entretanto acaecido desarrollo negativo. Marx descubre que entretanto, sin embargo, la naturaleza se ha dado al hombre por medio de la industria y, en consecuencia, deberá solucionarse el problema de otra manera: "la naturaleza en su devenir en la historia humana", desde el inicio de la comunidad humana, "es la naturaleza *efectiva* del hombre"[16] (245).

La industria entera se debe entender en cuanto *tékne* del hombre moderno. Conforme a Marx, se ha dado este camino ciertamente en forma de alienación, en tanto y mientras el hombre siga y permanezca explotado en la relación salarial.

4

Desde Marx ha transcurrido algún tiempo. Hoy la técnica se ha transformado en algo como un destino del mundo[17]. ¿En qué sentido destino del mundo? ¿En cuanto acontecimiento planetario *o* en cuanto "dis-positivo"? Una prolífera literatura secundaria se ha ocupado con el "dis-positivo" de *Martin Heidegger* y pareciera que esta reflexión –o deberíamos decir la experiencia del pensar– ha abierto muchos caminos. ¿Por qué motivo no puede ser posible echar una ojeada al dis-positivo

16 *wirkliche Natur* también puede comprenderse como *'naturaleza real'*. (N. del T.).

17 *Weltgeschick* (N. del T.).

universal, cuando el propio Heidegger quiere dar por entendido el carácter histórico del ser del "dis-positivo", que el *hombre* ha erigido, y cuya tendencia es inherente a la unidad planetaria que él ha cargado al hombro como un atlas mítico?

Cuando se comprende el dis-positivo en *este* sentido, significa que la técnica en cuanto dis-positivo prosigue incesantemente, porque cada técnica fuerza y engendra una nueva técnica. Si corresponde que en este sentido la técnica se desarrolle por medio de la técnica, entonces es el dis-positivo forma y contenido del Dasein humano en la tierra. Entonces, afirmando con Heidegger, aunque motivado de manera diferente, podemos estar inseguros si es que esta tierra sea sobre todo apropiada como residencia del hombre. Cuando *un* dis-positivo impulsa al *otro* hacia adelante, entonces la respuesta es negativa; es decir, el hombre pierde el sentido verdadero del lugar en la tierra. (cfr. conversación con Martin Heidegger, *Der Spiegel,* 1976, 206 y ss.). Es evidente que dejó de regir el hombre antiguo (según Rousseau), siendo desplazado por el hombre de la técnica, y el dis-positivo, en el sentido históricamente comprobado por nosotros, es la forma del presente humano. Un mundo sin el dis-positivo no pareciera ser posible, aun cuando pudiese ser todavía posible actuar de tal manera en el mundo que la *razón* se vuelva el *sentido* del dis-positivo. Una filosofía *semejante* debería *desarrollarse.* Ésta tiene la finalidad que la razón práctica en cuanto razón y razón teórica en cuanto praxis se vuelva creativa, aunque el arte es duradero y la vida es breve.

El pensamiento de Heidegger muestra un camino. Conforme a Heidegger, es el *telos* del hombre, "aquello

cada cual de lo mío" *(Jemeinigkeit)*[18], y, por lo mismo, está considerado aún la propia conciencia y la unidad de cada cual de lo particular. "Para el Dasein existente corresponde aquello cada cual de lo mío como condición de la posibilidad de propiedad e impropiedad. El Dasein existe siempre en uno de estos modos y en la indiferencia modal de éstos respectivamente" (*Sein und Zeit*, Halle, 1927, 53). Por lo tanto, la "cotidianeidad" es también un modo de ser del Dasein. El "estar-en-el-mundo" contiene en sí: co-estar, ser sí mismo y *el se*[19] (113). La perdición de sí mismo es como 'el se'. "El descogerse[20] en "el se" significa el dominio de los asuntos públicos" (222). En este sentido se pronunció más tarde Herbert Marcuse sobre "el hombre unidimensional".

Al decaecimiento[21] del Dasein hacia "el se" denomina Heidegger la huida, y el mundo adquiere entonces el carácter de la insignificancia absoluta. Esta situación, que se puede comprender como el no-en-casa[22], establece una nivelación de las posibilidades del Dasein que tienen por consecuencia una desindividualización o despersonalización del hombre. Aunque se interprete a Heidegger de manera diferente, sin incluirlo en el desarrollo que hemos esbozado anteriormente, no se puede

18 El Dasein humano "es cada cual de lo mío" *(je das meinige)* (pág. 23). El ser al cual se relaciona el Dasein en su autorreferencia es según el propio ser. Se decide pues sobre su propio ser, no sobre aquel de los otros. Heidegger señala por medio del carácter de 'aquello cada cual de lo mío' (Jemeinigkeit), que se puede comparar con un impulso del saber moral-práctico de la *phronesis*: éste se caracteriza propiamente en Aristóteles con *hauto eidenai*, en cuanto a un "saber de sí mismo" (pág. 32). (Cfr. Dieter Thomä (comp.) *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart-Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003). (N. de T.)

19 *Mitsein* : *'co-estar'*, *Selbstsein* : *'ser sí mismo'*, *das Man* : *'el se'* (N. del T.).

20 *Aufgehen* (N. del T.).

21 *Verfallen* (N. del T.).

22 *Un-zuhause, no-en-casa*; con *zu Hause*: *'en casa'*. (N. del T.).

desadvertir que la evolución planetaria de la técnica moderna es un poder mayor que arroja una pregunta acerca de cómo debemos debatir con los hechos. Algunos aspectos indican que la técnica es en su esencia algo que el hombre no está facultado de superar desde sí mismo. E inmediatamente se evoca la historia del aprendiz de hechicero *[Zauberlehring]*, que aún es capaz de servir al espíritu y al maestro, incluso invocarlo, pero fracasa al querer valerse solo sin él. Hoy nadie sabe cómo es posible controlar la técnica en su producción. El camino distante permanece inseguro.

Heidegger ha mostrado cómo la técnica de hoy ha desprendido al hombre de la tierra, erradicándolo. Al mismo tiempo, él dirigió la atención al problema que aún no tengamos un camino que corresponda a la *esencia* de la técnica: "El obrar del dis-positivo expresa: el hombre está dispuesto, reclamado y desafiado por un poder que se hace manifiesto en la esencia de la técnica y que él mismo no domina" (Conversación, *Der Spiegel* 209). En cuanto Heidegger inquiere en este poder, restablece[23] la autorreferencia antropológica, eso sí que en favor del hombre. Recordando la interpretación de Prometeo en Teofrasto, para Heidegger la filosofía llegó a su fin y será relevada por la cibernética. Con esto, el tiempo venidero estará ante el poder superior planetario de una esencia de la técnica sin haber sido pensada, y consecuentemente es la labor, experimentar el pensar en cuanto una labor.

Sin embargo, pensar y poetizar son a la vez medios para "asegurar" el sentido de la vida. La conferencia de Heidegger "La pregunta por la técnica" concluye con la proposición: "Pues el preguntar es la virtud del pen-

23 *Verwinden* (N. del T.).

sar" (*Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962, 36). El pensar cuestionante debe posibilitar una relación abierta con el mundo técnico y el pensar sólo puede ser transformado por el pensar. En el ámbito del pensar se halla la solución posible, aquí está la transición que indica hacia el futuro. Heidegger tiene razón, se trata de pensar; sin embargo, ¿hay que preguntar de tal manera, tan sólo hacia el "otro pensar"?

5

¿Fracasa el "pensar" de Hegel? Él, que había dicho: "Yo apelo con esto anticipadamente al antiguo prejuicio, que haya verdad en el saber, pero que de lo verdadero, en tanto, sólo se sepa en cuanto se piensa, no como cuando se está parado o caminando. Además la verdad no puede conocerse a través de la percepción inmediata o en la intuición[24], ni por medio de la sensorialidad externa ni por la intuición intelectual (ya que cada intuición, en cuanto intuición es sensorial), sino que por medio del esfuerzo del pensar" (*Obras*, Tomo 18: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1971, 33).

La idea del pensar aspiraba siempre a descubrir la esencia de la búsqueda correcta y avanzar de modo recto. Demócrito escribe: "Luchar contra el corazón es por cierto difícil, pero asunto del hombre bien reflexivo es triunfar en la victoria" (ανδρος δε το κρατεειν ενλογιστου, Diels, Fr. 236); y: "Hay que acostumbrarse a reflexionar más y a saber menos" (πολυνοιην, ου πολυμαθιην ασκεειν χρη; Diels, Fr. 65; cfr. Heráclito B 40).

Además, hay que añadir que el pensar no debe detenerse. Heidegger lo sabe cuando afirma: "Un aspecto

24 *Anschauen* como *'intuición'*, evidente en diferencia a la deducción (véase René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*). (N. del T.).

más se puede añadir, que aparentemente la visión histórica se limitara a aquello que aconteció y no tuviera el valor ni además la capacidad de expresar por sí misma algo 'nuevo'. Esta apariencia perdura mientras nadie presienta ni además pueda estimarlo en su envergadura, que pese al predominio de la técnica y de la 'movilización' de la totalidad de la técnica del planeta, es decir, pese a una muy determinada hegemonía de la cautivada naturaleza, está ascendiendo un dominio elemental del ser totalmente diferente: la *historia* [del acontecer humano] que, sin embargo, no se representará más como el objeto de la historia [saber histórico][25]" (Nietzsche, I, Pfullingen 1961, 450 s.).

Pero esto se entiende de manera diferente a lo que apreciamos como resultado más o menos favorable de la técnica a nuestro alrededor. Así y todo, la investigación aplicada ha tenido un buen desempeño hasta ahora. Hemos llegado a tener una visión relativamente clara del universo por medio de la técnica astronáutica. La técnica de la investigación planetaria extiende nuestro entorno hacia el espacio cósmico. La pregunta es si esto arroja una perspectiva para el salto a un futuro más humano de lo que fue en el pasado y en el presente. Como sea, el medio ambiente se volvió en un factor planificante en todos los aspectos.

Lo cierto es que la ciencia desarrollada hizo posible el gran salto de la civilización. Pese a corrientes contrapuestas, la desmitologización del mundo está en plena actividad. Karl Jaspers y Rudolf Bultmann han discutido este problema sin haber logrado una síntesis. Y, no

25 *Geschichte* con *geschehen* : *'acaecer'* o *'acontecer'* es *'historia del acontecer humano'*; *Historie* es el *'saber histórico'*, por decir, historiología en su devenir historiográfico. (N. del T.).

obstante, el esfuerzo de ambos fue un aporte para la búsqueda e investigación posterior.

Ciertamente el terreno científico se asemeja al mítico dios del mar Proteo, que poseía la habilidad de adoptar continuamente nuevas formas. Pareciera que surgen cada vez más enigmas, mientras más se resuelven.

Pascal sabía en qué consistía aquello: el hombre no es ni ángel ni bestia. Y uno podría agregar: él logra lo que se le ha encomendado cuando es "pastor del ser", pues entonces también hará su propio mundo mejor. Para esto corresponde, en primer lugar, que no malinterprete su propia historia; dicho de forma concreta: que no confunda época moderna con el tiempo final, sino que la reconozca como una situación en el espacio del mundo planetario. Para esto corresponde que comprenda este mundo como una nueva misión para el hombre. Lo más importante, sin embargo –para decir con Heidegger–, es advertir que la verdad en su esencia se refiere siempre al ser. Esto es para el pensador la decisión por excelencia.

¿Pero cuándo y cómo pensamos la verdad del ser? Ya en Parménides se encuentra una respuesta a esta pregunta. El ser *es*, y nosotros cuando pensamos, entonces, aquello que es, pensamos en el modo que es. Platón y Aristóteles investigan el concepto de la verdad. ¿Cuándo decimos la verdad y cuándo no? La respuesta pareciera ser obvia: cuando afirmamos esto que es, es, y lo que no es, no es, entonces *decimos* la verdad. Decimos lo falso, por lo contrario, cuando afirmamos que aquello que es, no es, y aquello que no es, es. De ello se infiere que verdad y falsedad no es propio de las cosas, sino que procede de nuestro pensar.

Mirando la tesis de Heidegger del pensar del ser como precepto ontológico- fundamental, se puede acotar la si-

guiente proposición de la metafísica de Aristóteles: ωσθ εκαστον ως εχει του ειναι, ουτω και της αληθειας (993 b 30-31): como se relaciona lo particular al ser, así se relaciona también a la verdad. Aristóteles subraya que debemos agradecerles a los pensadores que han vivido antes que nosotros, porque ellos han aportado al desarrollo de nuestras aptitudes, pensando en aquellos pensadores que han discurrido sobre la verdad. Aristóteles pone en evidencia de tal modo cómo los pensadores se hicieron posible mutuamente.

Aristóteles afirma que es correcto determinar la filosofía como el conocimiento de la verdad, ya que la finalidad (τελος) de la investigación teórica es la verdad y del esfuerzo práctico, la obra (εργον). Nosotros no reconocemos aquello que es cuando no conocemos su causa. El fuego, por ejemplo, es la causa del estado calórico de otras cosas. Todo lo particular se relaciona particularmente al ser, pues aquello que es, es conforme a su ser. Cuando Aristóteles, sin embargo, afirma que la forma de la conducta del ser determina la conducta con la verdad, quiere sólo decir que participamos en el ser, en tanto que somos presencia[26] en su verdad.

Conforme a Heidegger el hombre no origina[27] el ser sino que algo. Pero todo algo es referente no sólo a otro algo, sino a aquello que aparece en la búsqueda de la verdad del ser, en que cada particularidad ocupa su lugar. Pensar la verdad del ser es, consecuentemente, el continuo postulado al pensar, de pensar todo aquello que es, no sólo como tal que revela diferencias, sino que mirando a la verdad del ser, en cuanto uno, al cual ningún otro se asocia.

26 *anwesen* (N. del T.).

27 *bewirken* conviene traducir aquí con '*originar*' en vez que '*efectuar*'. (N. del T.).

6

Alcanza el pensar el grado de la verdad del ser, se abre el camino a la verdadera esencia. Tratamos de interpretar las distintas expresiones de Heidegger, en la tentativa de denominar este modo de ser: "guardián del ser", "pastor del ser", "morada del ser", etc. ¿Pero qué significa que el hombre sea "pastor del ser"? ¿Quién es y qué hace el pastor? Aquel que se preocupa de sus animales y conoce cada uno de ellos en su rebaño. Aquel que al mismo tiempo sabe lo que puede ser peligroso para el rebaño, que está a su cura[28] y no solamente a su (pro)cura[29]. Es aquel que tiene la experiencia de que un lobo irrumpa, que un rayo reduzca el rebaño o que alguien robe un animal. ¿Qué medidas adopta de este modo el pastor? Él advierte antes que se origine un daño y se esfuerza permanentemente en evitarlo.

En la conversación de Sócrates con Critias sobre la política de la tiranía, debido a lo cual un sinnúmero de atenienses debe abandonar la ciudad, Sócrates pregunta si aquel pastor cuya cantidad de ganado disminuye es acaso un buen pastor. Critias consiente que no sería así. Acto seguido, Sócrates le reprende que la cifra de habitantes de Atenas habría disminuido bajo el dominio de su tiranía, e infiere que pastores como él serían malos pastores. Se aprecia que el tema del pastor no depende de un tiempo específico y que es siempre aplicable.

La conferencia de Heidegger sobre el pastor pone en la mira el objetivo de la investigación en cualquier existencia. Ser pastor del ser significa pensar el ser y estar en su verdad. El sentido de la palabra del pastor se aprecia en que no se pueda confundir al ser con la falsedad.

28 *Sorge, 'cura'* (N. del T.).

29 *besorgt, '(pro)cura'* (N. del T.).

Estimamos que, en el ámbito del ser, la *tékne* corresponde aun en cuanto obra y destino humano, *tékne* en cuanto forma del universalismo humano. El contenido de este universalismo podrá ser abordado de muy diferente manera. La estructura elemental es en todas partes esencialmente la misma: es el *hombre* el que ha creado todo esto. Y la pregunta ante esta nueva dimensión ontológica es qué y cómo debe calzar todo esto con el orden del mundo *(ordo)*. ¿Qué posibilidades quedan aún para custodiar la modificación del antiguo orden en una tendencia significativa? La retrospectiva de la historia [del acontecer humano] no puede servir de ayuda, únicamente la razón humana es capaz de configurar el futuro de manera significativa, y eso quiere decir mantener el rumbo de la praxis histórica.

En la antigua filosofía había un aforismo de Protágoras muy difundido: "El hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, en cuanto (como) son, y de las que no son, en cuanto (como) no son" (Diels, Fr. 80, B 1). Se entiende así que el hombre es, en cuanto hombre, capaz de determinar cada cosa *ontológicamente* y colocarla en su justo lugar. La proposición indica que todo lo que es y que no es depende del obrar y del pensar *humano*. La traducción de Heidegger de la proposición de Protágoras es la tentativa de pensarla en griego: "El hombre (respectivo) es la medida de todas las 'cosas' (esto es, de aquellas que el hombre tiene para uso[30] y hábito[31] y que por tanto tiene permanentemente a su alrededor –χρηματα, χρησθαι); de las presenciadas, en cuanto se presencian como tal, en cuanto se presencian, y aquéllas, sin embargo, que

30 *Gebrauch, 'uso'* como *'empleo'* (N. del T.).

31 *Brauch, 'hábito'* como *'rito'*; (*Verbrauch* sería la *consumición* o *consumación*). (N. del T.).

se les priva de presenciar, en cuanto no se presencian". Heidegger interpreta: "Se trata de lo ente y su ser. Se entiende así, lo ente, que de sí mismo presencia en rededor del hombre" (Nietzsche, II, Pfullingen 1961, 135 s.).

En lugar de "cosas" sustituimos la *"tékne"*, por consiguiente, aquello que es de su uso y que se transformó en hábito para el hombre, el dis-positivo, como lo vemos nosotros, es decir, aquello, qué y cómo el hombre lo quiere; la proposición significa entonces, para nosotros, que depende del hombre que algo se presencie, y depende también de él que algo no exista.

De esta forma, de una interpretación ontológica de la proposición se infiere claramente que la *tékne* es un asunto determinante para el presente[32] del hombre, en cuanto hombre como esencia pensante.

Aún podemos expresar esto al decir: el objetivo es la *antropocracia*; el hombre debe regir como *hombre*. La proposición tiene significado universal: si comprendemos al hombre como finalidad, entonces se legitima la *tékne*, sólo en esta relación.

¿Es esto que afirmamos, tal vez, una última utopía? Podría ser. Pero permanece, no obstante, la virtud de la antropocracia en cuanto un programa del futuro. Conforme a éste, el *desarrollo* de la *tékne* debería tener una *"gravitación" humana* y no deberá regir como un poder alienado por sobre los hombres. Entonces estará el hombre ante una misión, que él mismo puede *resolver*, al hacer memoria de unas palabras de Menander: "Vive sólo aquel que viviendo se alegra de vivir".

32 *Gegenwart* (N. del T.).

Los autores

Tomo I

JORGE ACEVEDO: Profesor titular y director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile. Algunos libros: 1. *La sociedad como proyecto*. 2. *Heidegger y la época técnica*. 3. *Filosofía, ciencia y técnica*, de Martin Heidegger (coautor y editor). Ha publicado artículos en más de cuarenta revistas de Argentina, Costa Rica, Chile, España y Puerto Rico.

BRANKO BOŠNJAK: Filósofo croata, integrante de la llamada Escuela de la Praxis en la antigua Yugoslavia. Bošnjak fue profesor en la Facultad de Filosofía de Zagreb e integrante de la Academia Croata de Ciencias y Artes.

ROBERT B. BRANDOM: Profesor de la Universidad de Pittsburgh, graduado en Princeton bajo la dirección de Richard Rorty. Es uno de los más destacados exponentes del pragmatismo y la filosofía analítica, y también del cruce actual entre esta tradición y la filosofía de Europa continental. En la actualidad, prepara un libro sobre la fenomenología de Hegel.

HUBERT L. DREYFUS: Profesor en la Escuela de Graduados, UC Berkeley. Sus intereses filosóficos abarcan la fenomenología, el existencialismo, la filosofía de la psicología, la filosofía de la literatura y las implicancias filosóficas de la inteligencia artificial. Sus obras más importantes están centradas en Heidegger y Foucault.

FÉLIX DUQUE: Catedrático de Filosofía (Historia de la Filosofía Moderna) en la Universidad Autónoma de Madrid. En la actualidad investiga y escribe sobre las doctrinas del idealismo alemán y del romanticismo, así como sobre filosofía de la técnica y de la cultura, mito, religión y arte contemporáneo (postmodernismo).

MICHEL HAAR: Profesor de Filosofía en La Sorbonne. Editor del *Cahier de L'Herne n°45: Martin Heidegger*. Autor de numerosas obras sobre el pensamiento de Nietzsche y Heidegger.

Tomo II

MARC FROMENT-MEURICE: Profesor del Departamento de Francés e Italiano, Vanderbilt University. Además de trabajos dedicados a la poética de Heidegger y su relación con la poesía de Rimbaud, ha escrito sobre la música de John Cage.

MARCOS GARCÍA DE LA HUERTA: Profesor titular de la Universidad de Chile. Entre sus obras se cuentan: *La técnica y el Estado moderno. Heidegger y el problema de la historia* (1980); *Crítica de la razón tecnocrática* (1990, 1996); *Reflexiones americanas* (1999); *Pensar la política* (2003).

CHARLES M. TAYLOR: Profesor emérito de McGill University (Canadá). Doctorado en Oxford, donde tuvo como profesores a Isaiah Berlin y a G.E.M. Anscombe. Algunas de sus obras principales: *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (1989); *The Malaise of Modernity* (1991); *Modern Social Imaginaries* (2004).

F.W. VON HERMANN: Editor de la *Gesamtausgabe* de Heidegger. Es uno de los principales especialistas en la obra de Heidegger, tanto en Alemania como en el resto del mundo.

MICHAEL E. ZIMMERMAN: Profesor de Tulane University y Profesor de Psiquiatría Clínica en la Universidad de Louisiana. Autor de *Eclipse of the Self: Heidegger's Concept of Authenticity*; *Heidegger's Confontation with Modernity: Technology, Politics, Art.*

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES

09

La técnica en Heidegger

A la pregunta formulada por *Der Spiegel* en 1966 sobre "quién ocupa ahora el lugar de la filosofía", Martin Heidegger responde escuetamente: "La cibernética". Así, una vez más, el tema de la técnica se instala en el centro del pensamiento heideggeriano. Y no de modo accidental, sino como algo que compromete en su núcleo a la empresa histórica humana y que al filósofo genuino no puede dejar de perturbar profundamente. Como un sensible sismógrafo, el pensamiento de Heidegger, sobre todo a partir de los años treinta, registra una y otra vez esta perturbación, que palpita en medio de reflexiones aparentemente muy alejadas del mundanal ruido. Con esto, la imagen del pensador a-político salta por los aires: para bien o para mal, Martin Heidegger estuvo sumido en las turbulencias de nuestro tiempo y concernido por ellas. Los textos incluidos en esta antología procuran hacerse cargo de esta preocupación fundamental.

ISBN 956-7397 91 0
9 789567 397914